UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

3 1761 09374843 2

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/geschichtederph04ritt

Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

Philos.H.
R614

Geschichte der Philosophie alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

24379

Inhalt.

Zwölftes Buch.

Der alten Philosophie dritte Periode. Geschichte des Verfalls der alten Philosophie. Erste Abtheilung. Zerstreute Richtungen in der Verbreitung der griechischen Philosophie unter den Römern und Orientalen.

Erstes Capitel. Vorerinnerungen über die ganze Periode. S. 3—79.

Allgemeine Bemerkungen über diesen Zeitraum. 4. Litteratur dieser Zeiten. Römische Litteratur. 7. Die griechische Litteratur wird von Neuem herrschend. 14. Orientalischer Einfluß. 18. Auflösung der alten Bildung und neue Anregungen. 23. Christenthum im Verhältniß zum Verfall der alten Volksthümlichkeit. 25. Bildung neuer Völker. 26. Verhältniß der Entwicklungen dieses Zeitraums zur Wissenschaft. 29. Absonderung der alten von der christlichen Philosophie. 29. Gründe der Eintheilung unserer Geschichte dieses Zeitraums. 31. Gelehrsamkeit in der Philosophie. 33. Vorliebe für das Alterthümliche. 36. Eklekticismus. 37. Griechisch-orientalische Philosophie. 40. Zurückführung aller Philosophie auf eine alte Offenbarung. 42. Emanationslehre. 44. Verachtung des thätigen Lebens und der mit ihm verbundenen Wissenschaften. 47. Innerliche Beschauung. 50. Zurückgehn auf die alten Religionen. 52. Völlige Herrschaft der griechisch-orientalischen Philosophie. 54. Eintheilung. 55. Anordnung der einzelnen Theile. 57. Indische Philosophie. 61. Aeußere Verhältnisse, unter welchen die Geschichte der Philosophie in diesem Zeitraume steht. 67. Athen. 68.

Rom. 71. Alexandria. 73. Neue Blüthe der philosophischen Schule zu Athen. 76.

Erster Abschnitt. Griechische und römische Philosophie.

Zweites Capitel. Die ersten Anfänge der Philosophie bei den Römern. S. 79—176.

Erste Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie. 79. Besonders die stoische, die Epikurische und die neuere akademische Philosophie finden Anhänger. 82. Akademiker. 83. Stoiker. 85. Epikureer. 86. Anfänge der philosophischen Schriftstellerei bei den Römern. 87.

Epikurische Philosophie bei den Römern. Lucretius. 89. Seine Absicht. Aufklärerei. 90. Einfluß der dichterischen Darstellung auf die Epikurische Lehre. 94. Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen. 97. Zweckmäßigkeit in den Entwicklungen der Natur. 99. Verschiedenheit der Temperamente. 100. Gänzliche Verschiedenheit aller Atome. 101. Ethische Lehren der römischen Epikureer. 102. Geistige Lust, uneigennützige Freundschaft. 104. Lob der Ehe. 104.

Cicero. Charakteristik. 106. Gang seiner philosophischen Bildung. 108. Seine Neigung zur Philosophie. 110. Abhängigkeit seiner Philosophie von seinen politischen Bestrebungen. 111. Mäßiger Skepticismus. 114. Nachahmung der Griechen. 116. Vorliebe für die neuere Akademie. 118. Popularität. 119. Streben nach wissenschaftlicher Form. 121. Praktische Richtung. 123. Die praktische Philosophie steht mit den übrigen Theilen der Philosophie in Verbindung. 125. Die Wissenschaft hat an sich Werth. 126. Das Praktische aber liegt uns näher. 127. Unsicherheit der Wissenschaften, besonders der Physik. 128. Größere Sicherheit der Sittenlehre. Gegen die Epikureer. 132. Der Natur folgen. Schwanken zwischen der peripatetischen und stoischen Lehre. 133. Neigung für die peripatetische Ansicht. 134. Logik. Ueber die Kennzeichen der Wahrheit. 136. Der Verstand. 137. Die Sinne. 138. Wahrscheinlichkeit sinnlicher Eindrücke. 140. Physik. Ihre Erhabenheit. 142. Gott und Vorsehung. 144. Gegensatz zwischen Natur und Gott. 147. Begriff Gottes. 148. Materialismus. 149. Stellung gegen die Volksreligion. 151. Lehre von der Seele. 152. Freiheit des Willens. 154. Ethik. Gründe gegen die Epikureer. 156. Gründe gegen die Stoiker. 157. Annäherung an

die peripatetische Lehre. 159. Gegen den peripatetischen Begriff von der Tugend. 160. Das Ehrenvolle. 163. Das Wohlanständige. 164. Die Moral des Weltmanns. 166. Berücksichtigung der Eigenthümlichkeit und der Lage des Menschen. 167. Lehre über den Staat und die Gesetze. 169. Quellen derselben. 170. Empfehlung der gemischten Staatsform. 172. Vertheidigung der römischen Herrschaft und der Sklaverei. 173. Er billigt die Täuschung des Volkes. 174. Bedeutung des Cicero für die Geschichte der Philosophie. 174.

Drittes Capitel. Praktische Richtungen. Neuere Kyniker und Stoiker. S. 176—248.

Sextius. 177. Kampf gegen Verweichlichung und Leidenschaft. 178. Sotion. 180.

Kyniker. 180. Demetrios. 181. Einfache Weisheit. 182. Demonax. 183. Praktischer Eklekticismus. Irreligiöse Richtung. 184. Oenomaos. Gegen den Aberglauben. Freiheit des Geistes. 185. Ausgelassenheit der Kyniker. 186. Schwärmerei. Peregrinos Proteus. 187.

Stoiker. 188. Seneca. 189. Rednerische Uebertreibung. 190. Verhältniß der Theile der Philosophie zu einander. 193. Verwerfung der Logik. 194. Die Physik geht über das menschliche Vermögen. 195. Prunk mit Gelehrsamkeit. 196. Ermahnende Tendenz seiner Sittenlehre. 199. Mäßigung in den Forderungen an den Menschen. 200. Schwankungen hierin. 201. Gottesfürchtiger Sinn. Doch gegen die Volksreligion. 202.

Musonius. 203. Schulmäßige Bildung. 204. Durchaus praktische Richtung. 207. Philosophie der einzige Weg zur Tugend. 210. Sittliche Uebung. 211. Menschenfreundliche und gemäßigte Sittenlehre. 211.

Epiktetos. 213. Eklektisches in seiner Philosophie. 215. Untergeordnete Bedeutung der Logik. 217. Philosophie als Lebensweise. 219. Schweigen über die Physik. 220. Was in unserer Gewalt ist und was nicht. 222. Wir sind Zuschauer in dieser Welt. 223. Unsere Vorstellungen sollen wir beherrschen. 224. Ertödtung aller Begierde. 225. Belehrung über Gutes und Böses. 227. Einzelne Betrachtungen. 229. Selbstsüchtige Richtung. 233. Entgegengesetzte Richtung des Wohlwollens. 234. Religiöse Richtung. 236. Handeln in Verbindung mit der äußern Welt. 238. Wir sollen unsere Rolle in der Welt ausfüllen. 239. Demuth. 240.

M. Aurelius Antoninus. 241. Abwendung vom Aeußerlichen, Streben nach innerer Ruhe. 243. Die Seele als ein Abgesondertes von der übrigen Welt. 244. Der Dämon in uns. 245. Annäherung an die griechisch-orientalische Philosophie. 247.

Viertes Capitel. Die gelehrte Philosophie und die neueren Skeptiker. S. 249—362.

Gelehrte Stoiker. 249. Gelehrte Platoniker. Areios Didymos. 250. Thrasyllos, Albinos, Alkinoos, Maximos von Tyros. 251. Milde Ansicht der Dinge. 252. Eklekticismus. 253. Streit gegen diesen Eklekticismus. Taurus. 256. Attikos. 257. Vorwalten der praktischen Ansicht. 258. Neigung zum Skepticismus. 259. Favorinus. 261.

Peripatetiker. 261. Erklärer des Aristoteles. 262. Neigung zur Platonischen Lehre. 263. Alexandros von Aphrodisias. 264. Anschließen an die Sprachbildung und die gewöhnliche Vorstellung. 265. Religiöse Richtung. 267. Gegen die Platoniker. 271.

Galenos. 272. Sekten der Aerzte. 273. Logische Richtung. 274. Ethik. Physik. 277. Eklekticismus. 277. Berücksichtigung des Nützlichen. Seelenlehre. 279.

Skeptiker. 282. Aerzte. 283. Zeit ihrer Wirksamkeit. 284. Aenesidemos. 286. Herakleitische Lehre. 287. Verhältniß derselben zum Skepticismus. 291. Methodische Richtung des neuern Skepticismus. Agrippa. 294. Neue Vereinfachung der Zweifelsgründe. Menodotos. 296. Sextos der Empiriker. Charakter seiner Schriften. 299. Inconsequenzen in seiner Ansicht vom Skepticismus. 301. Zweck des neuern Skepticismus. 304. Das Einleuchtende der gewöhnlichen Meinung und der Erscheinungen. 307. Sittlicher Standpunkt. 308. Praktische Kunst. 308. Streit gegen die Erkenntniß, welche über die Erscheinungen hinausgeht. 312. Das erinnernde Zeichen. 313. Mittheilung des Denkens. 314. Die Seele etwas Unbekanntes. 315. Neigung zum Materialismus. 317. Das Uebereinstimmende in der Denkweise der Skeptiker. 319. Loslösung der empirischen Kenntnisse von der Philosophie. 322. Einzelne Zweifel. 324. Gegen den Beweis. 326. Ueber die Kriterien des Wissens. 329. Eintheilung. Der Mensch als Kennzeichen der Wahrheit. 331. Erkennen und Gegenstand des Erkennens von einander verschieden. 333. Der Körper und die Sinne er-

kennen nicht. 334. Der Verstand erkennt nicht. 336. Auch nicht vermittelst der Sinne. 338. Nach den Vorstellungen kann die Wahrheit nicht beurtheilt werden. 339. Das offenbarende Zeichen. 343. Ursach und Wirkung. 346. Berührung zweier Körper als Bedingung der ursachlichen Verbindung. 348. Ununterscheidbarkeit der Ursach und der Wirkung. 350. Gleichzeitigkeit der Ursach und der Wirkung. 351. Die Ursache als das Leidende und die Wirkung als das Thätige. 353. Gott als die thätige Ursache. 355. Das Uebel und das Böse im Verhältniß zu Gott. 359. Verhältniß des Skepticismus zum eklektischen Dogmatismus dieser Zeit. 360.

Zweiter Abschnitt. Orientalische Philosophie und Einfluß derselben auf die griechische Philosophie.

Fünftes Capitel. Indische Philosophie. S. 363—444.

Vermuthungen über die philosophischen Schriften der Inder. 365. Eintheilung der indischen Systeme. 366. Orthodoxe und heterodoxe Systeme. 368. Sechs Haupt-Systeme. 370. Zeitfolge. 372.

1. Sankhya und Yoga. 373. Wissenschaft als einziges Mittel uns völlig vom Uebel zu befreien. 374. Arten der Erkenntniß. 375. Eintheilung alles Gegenständlichen. Das Erzeugende und Nicht-Erzeugte. 376. Das Nicht-Erzeugende und Nicht-Erzeugte. Die Seele. 377. Natur und Seele im Gegensatz gegen einander. 378. Vielheit der Seelen. 379. Beide Principien in Verbindung erklären die Welt. Die Seele als Zuschauerin. 380. Die Natur als blind erzeugende Kraft. 381. Gradunterschied der untergeordneten Principien. 382. Grade des weltlichen Daseins (Qualitäten). 383. Fortschreiten von dem feiner zu dem gröber Körperlichen. 384. Der Geist oder das Große. Kein höchster Gott. 385. Das Selbstbewußtsein der Grund der Vielheit des Geistigen. Die Gründe der Elemente. 386. Arten des Erzeugten und nicht Erzeugenden. Das Sinnliche. 387. Alles, was geschieht, betrifft die Seele nicht. 389. Widersprechendes in dieser Lehre. 390.

Yoga. Gott. 391. Versenkung der Seele in Gott. 393. Bhagavad-Gita. 395. Gott als Grund der Natur und der Seele. 396. Emanationslehre. 397. Vertiefung der Seele in Gott. 398. Der Mensch als Werkzeug der göttlichen That. 399.

2. Die Nyaya und die Waiseschika. 400. Logische Lehren. 400. Ausgehn von der Begriffserklärung. 402. Das

Allgemeine und der Unterschied. Unterschied zwischen Seele und Körper. 403. Der Leib. Die Sinnenorgane. 404. Das Sinnliche. Die fünf Elemente. 405. Atome. 406. Verbindende Kraft. 407. Der Geist, das äußere und das innere Bewußtsein. 409. That, Fehler, Seelenwanderung, Wiedervergeltung, Befreiung vom Uebel. 410. Die einzelne Seele und die höchste Seele. 411. Befreiung der Seele durch die Wissenschaft von ihrem Wesen. 412.

3. Die Vedanta-Philosophie. 413. Verschiedene Ausbildungen derselben. 413. Rechtgläubige Philosophie. 414. Niedere und höhere Wissenschaft. 415. Widerlegung anderer Lehren. 416. Widerlegung des Sensualismus. 417. Gegen den Idealismus. 420. Gegen die Sankhya-Lehre. Gott nicht Regierer der Welt. 421. Ein Princip aller Dinge und in allen Dingen. 423. Unveränderlichkeit des Princips in allen seinen Entwicklungen. Völlige Einheit des Princips. 425. Seine Entwicklungen sind nicht Schein. 426. Sinnliche Vorstellungsweisen. 427. Gradweise absteigende Emanation. 428. Die Seele ein Theil Gottes. 429. Ihre Qual in der Verbindung mit dem Körper. Lohn und Strafe unendlich, der Seele aber unwesentlich. 430. Handlung als Mittel zur Ruhe zu gelangen. Heilige Gebräuche. 432. Wissenschaft das einzige ausreichende Mittel. 434. Schauen Gottes. 435. Anknüpfungspunkte und Beschränkungen dieser Lehre. 436. Fortwirkung der begonnenen Handlungen. 438.

Ueber den Einfluß der indischen auf die griechische Philosophie. 440.

Sechstes Capitel. Philon der Jude. S. 444—522.

Elemente der Bildung des Philon. 445. Vorherrschen der orientalischen Richtung. 448. Geringschätzung der griechischen Philosophie. 449. Höhere Quelle der Erkenntniß. Religiöse Erregung. 452. Orientalische Ansicht hierüber. 454. Verhältniß zur griechischen Philosophie. 456. Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Sein Schwanken in der Schätzung der griechischen wissenschaftlichen Bildung. 458. Sinne als Mittel zur Erkenntniß. 459. Verwerfung der Sinnlichkeit. 461. Der Verstand. 463. Aufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen. 464. Gott die höchste Gattung. 465. Gott das Seiende, ohne Eigenschaften, ohne Namen. 466. Gott nicht das Gute, unerkennbar. 467. Schwankungen hierüber. 468. Gott die

Ursache der Welt. 471. Er schafft, ohne sich zu verändern. 472. Er hat mit der Materie keine Berührung. 474. Erkenntniß, welche der Mensch von Gott hat. 475. Gott kann vom Menschen in sich selbst geschaut werden. 476. Kräfte Gottes. Das Wort Gottes. 478. Unbestimmte Lehre über die Kräfte Gottes. 480. Die Kräfte Gottes nicht erkennbar und nicht auszusprechen. 482. Emanationslehre. 483. Tiefes Gefühl des Uebels. 486. Die Materie. 488. Zusammenhang mit der Lehre von der Freiheit des Menschen. 490. Theoretische Schwankungen über die Freiheit. 490. Entscheidung aus praktischem Interesse. 493. Schwankende Stellung der Lehre des Philon. 493. Ethische Richtung. 495. Schwanken über die Frage, ob das höchste Gut erreichbar. 495. Geringschätzung des politischen und praktischen Lebens. 497. Die Tugend allein ist gut. Platonische Eintheilung der Tugend. 499. Höhere Tugend. 500. Die Tugend aus Natur, aus Uebung und aus Wissenschaft. Apathie. 501. Die Tugend aus Natur höher als die ascetische Tugend. 503. Doppelte Bedeutung der Tugend aus Wissenschaft. 504. Schwankungen über diese Eintheilung. 505. Feststehendes in seiner Ansicht. Die Schwäche des Menschen und die Kraft Gottes in ihm. 510. Niedere Tugenden, die Hoffnung, die Sinnesänderung und die Gerechtigkeit. 511. Verhältniß der niedern zu den höhern Tugenden. 514. Der Glaube. 515. Seine Stellung zur jüdischen Religion. 516. Mischung der orientalischen Denkart und der griechischen Bildung in ihm. 517.

Siebentes Capitel. Verbreitung orientalischer Denkart unter den Griechen. S. 522 — 568.

Neuere Pythagoreer. 523. Apollonios von Tyana. 524. Tiefes Sinnen in sich. Ascetische Richtung. 526. Reinigung der religiösen Gebräuche. 527. Wortloses Gebet zum höchsten Gott. 528. Verehrung des Orientalischen. 529. Moderatos. Nikomachos. 529.

Plutarchos. 530. Die Art seines Philosophirens. 531. Vernachlässigung der fundamentalen Untersuchungen. 533. Vermischung verschiedenartiger Philosopheme. 533. Schwankendes in seinen religiösen Ansichten. 534. Philosophie als Grundlage der Religion. 537. Dämonologie. Wunderglaube. 539. Göttliche Wirksamkeit im menschlichen Geiste. 540. Der verborgene Gott in das Werden hervorgegangen. 542. Der weltbildende

Gott. 543. Drei Principien. 545. Die Materie. 547. Die böse Seele und das gleichgültige Körperliche. 548. Schwankungen hierüber. 551. Neigung zum Orientalischen. 553.

Appulejus. Dämonologie. 556. Gott, die Vernunft und die Weltseele. 557.

Kronios. Numenios. 557. Zurückführung der griechischen Philosophie auf orientalische Weisheit. 558. Das Seiende. Es ist körperlos und einfach, die Vernunft und das Gute. 560. Gott unthätig, Vater des weltbildenden Gottes. 562. Der dritte Gott. 564. Lehre von der Seele. Zwei Seelen. 565. Vereinigung der Vernunft mit dem Guten. 567.

Dreizehntes Buch.

Geschichte des Verfalls der alten Philosophie. Zweite Abtheilung. Neu-Platonische Philosophie.

Erstes Capitel. Der Anfang der Neu-Platonischen Philosophie. Plotinos. S. 571—666.

Ammonios Sakkas. 573. Seine Schüler. 574.

Plotinos. Sein Leben. 576. Züge aus seinem und seiner Schule Charakter. 578. Seine Schriften. 581. Seine Schreibart. 583. Verhältniß zur frühern Philosophie und zu den Meinungen seiner Zeit. 585.

Seine Lehre mehr dem Theoretischen als dem Praktischen geneigt. 588. Für und gegen die sinnliche Wahrnehmung. 589. Sinnliche Vorstellung und verständiges Denken. 591. Anschauung der Vernunft. 593. Anschauung des Einen. 594. Wissenschaft nur Mittel. 596. Mystik, Enthusiasmus. 597. Das Schauen ist nur vorübergehend. 599. Analogien des Schauens mit dem wissenschaftlichen Denken. 601. Die drei obersten Gründe. 602. Das Seiende und die Vernunft eins. 604. Unterordnung der Vernunft und des Seienden. 605. Alles Viele unvollkommen, nur das Eine vollkommen. 608. Das Eine ohne Vernunft und Denken. 609. Verneinende und widersprechende Sätze über das Eine. 610. Das Eine nicht das Gute. 612. Das Eine nicht Urwesen. 614. Das Eine nicht das Eine. 615. Das Eine schließt nicht alle Vielheit aus. Es ist unendlich. 617. Das Erste erzeugt das Zweite und das Zweite das Dritte. Bilder der Emanationslehre. 619. Verhältniß der Vernunft zum Einen. 620. In der Vernunft das Seiende, das Leben, die Energie, das Wesen. Vereinigung von

Gegensätzen in der Vernunft. 623. Intelligible Materie in ihr. 624. Die Seele Ausfluß der Vernunft. 626. Die Vernunft und die Seele bestimmt und unendlich. 627. Die Seele als das nach außen Thätige. 628. Sie kommt mit dem Sinnlichen in Berührung. 630. Widersprechende Ansichten von der Seele. 631. Die Seele als das Ende der übersinnlichen Emanationen. 634. Die sinnliche Materie. 635. Unbestimmte Reihe der Ausflüsse. 636. Alles in der sinnlichen Welt ist beseelt und belebt. 638. Schönheit der Welt, das Uebel in ihr. 639. Widersprechende Richtungen in der Betrachtung der Welt. 640. Die Tollkühnheit und Freiheit der Dinge. 643. Lehre von der Freiheit. 644. Folgerungen für die einzelnen Seelen. 647. Die wahre Seele ist ohne Leiden. 648. Der wahre Mensch die Vernunft. 649. Die Seele bleibt ihrem Wesen nach in allen Veränderungen dieselbe. Nur das Körperliche leidet. 650. Verachtung des zeitlichen Lebens. 651. Widersprüche, indem zur Tugend und Philosophie ermahnt wird. 652. Entgegengesetzte Richtungen in der Denkart des Plotinos. 656. Streben nach der vollkommenen Wissenschaft. 658. Plotinos weiß aber dies Streben mit dem vernünftigen Leben der Seele nicht in Verbindung zu bringen. 662. Vorherrschen der allgemeinen Untersuchungen über die obersten Principien. 663. Auflösung der Physik in Magie und der Ethik in Ascetik. 664.

Zweites Capitel. Fortgang der Neu-Platonischen Lehre. S. 666—694.

Porphyrios. 666. Seine Verdienste um die Neu-Platonische Schule. 667. Vorwürfe, welche ihm gemacht werden. 668. Begünstigung magischer, geisterhafter Wirksamkeit in der Natur. 670. Philosophie in sittlicher Uebung. 672. Streben nach der Anschauung Gottes. 674. Abneigung gegen die Theurgie. 675.

Die ägyptischen Mysterien. 678. Vertheidigung der Theurgie aus den Principien der Neu-Platonischen Schule. 679. Hermetische Tradition. 680. Völlige Vereinigung des Gottes mit seinem Verehrer. 681. Von den Göttern geheiligte Materie. 682. Vermischung der reinen Gottesverehrung mit dem gröbsten Aberglauben. 683. Bedürftigkeit unserer Natur. 685. Die Theurgie der einzige Weg zur Glückseligkeit. 686.

Jamblichos. 687. Die Vernunft nicht leidenlos. Wir sind höherer Hülfe bedürftig. 689. Polytheistische Theologie. 690.

Nachfolger des Jamblichos. Bedrückungen durch die christlichen Kaiser. 691. Mittel der Vertheidigung. 692.

Drittes Capitel. Ausgang der Neu-Platonischen Philosophie. S. 695 – 754.

Die Neu-Platonische Schule auf einen kleinern Kreis schulmäßiger Bildung beschränkt. 695. Bedeutung der Theurgie für dieselbe. Athenienſiſche Schule. 696. Plutarchos und Syrianos. 697.

Proklos. 698. Streben nach zusammenhängenden Beweisen. 702. Mystik. Glaube. 704. Nicht durch Erkenntniß, sondern durch ihr Dasein hängen die Dinge mit dem Ersten zusammen. 705. Einfluß der logischen Formen auf seine Lehren. 706. Emanationslehre. 708. Abweichungen von der Lehre des Plotinos. Vervielfältigung der Abstufungen in den Ausflüſſen. 709. Vielheit der Götter und Dämonen. 710. Bestreben neben den Verschiedenheiten der Grade die Verschiedenheiten der Arten festzuhalten. 710. Hülfsbedürftigkeit unserer Seele und der Vernunft in uns. 712. Gegensatz zwiſchen Körperlichem und Unkörperlichem. 713. Verbindung der Seele mit dem Körperlichen. 714. Nur allmälige Befreiung der Seele. 715. Reflexion Thätigkeit des Unkörperlichen, allmälige Rückkehr. 716. Dagegen die charakteriſtiſchen Unterſchiede und die ſtufenartige Beſtimmtheit der Ausflüſſe. 717. Die Anſchauung des Einen verworfen. Das Untheilnehmbare. 718. Myſtiſche Richtung hierin. 720. Der Glaube, die Wahrheit und die Liebe verbinden das Niedere mit dem Höhern. 721. Charakter der Lehre des Proklos. 722.

Schule des Proklos. 723. Damaſkios. 724. Völliger Skepticismus in der Richtung auf das Myſtiſche. 725. Schickſale der letzten Neu-Platoniker. 727.

Schlußbetrachtungen. 728.

Zwölftes Buch.

Der alten Philosophie dritte Periode. Geschichte des Verfalls der alten Philosophie. Erste Abtheilung. Zerstreute Richtungen in der Verbreitung der griechischen Philosophie unter den Römern und Orientalen.

Erstes Capitel.

Vorerinnerungen über die ganze Periode.

Als wir uns bemühten, die drei Perioden der griechischen Philosophie zu bestimmen, haben wir die dritte als die Periode des Verfalls bezeichnet. Unsere Geschichte dieses Zeitraums durch alle ihre Theile hindurch wird hierzu die Belege liefern. Wir haben aber auch früher schon angedeutet, daß dieses Rückschreiten in der Ausbildung der Philosophie doch keineswegs als ein Rückschreiten der ganzen menschlichen Bildung angesehen werden kann. Nur mit einem Rückschreiten der wissenschaftlichen Bildung ihrer innern zusammenhaltenden Kraft nach ist sie nothwendig verbunden. Dagegen die Ausbreitung der wissenschaftlichen Bildung über einen größern Kreis von Erfahrungen und über einen größern Kreis von Menschen kann dabei bestehen; es ist auch dabei möglich, daß in andern Zweigen der menschlichen Bildung als in der wissenschaftlichen Fortschritte gemacht werden. Das, was wir hiermit als möglich setzen, das ist wirklich geschehen und es konnte in der That auch nicht anders sein, wenn wir die Jahr-

hunderte unserer Periode nicht als Zeiten betrachten sollen, welche von der Menschheit mehr verträumt, als in wacher Wirksamkeit verlebt worden wären.

Wir wollen eine kurze Schilderung der allgemeinen Zustände in diesen Zeiten unserer Geschichte vorausschicken. Wir haben dies an dieser Stelle nöthiger, als je sonst, da, je schwächer die Philosophie wurde, um so mehr sie auch abhängig werden mußte von ihren Umgebungen. Hauptsächlich halten wir uns in dieser Schilderung zunächst an die Zustände Roms, welches jetzt der Mittelpunkt der gebildeten Welt geworden war, mit welchem daher auch das Meiste in Berührung stand und von welchem wir eben deswegen auch das Meiste wissen. Außerdem werden wir auch einige andere Hauptsitze der Litteratur in diesen Zeiten zu berühren haben. Wie sehr wir nun auch uns bemühen wollen, in diesen Vorerinnerungen uns kurz zu fassen, so sehen wir doch voraus, daß sie länger werden müssen als andere ähnlicher Art, welche wir in unserer Geschichte nöthig gefunden haben.

Wenn wir unsern Zeitraum in den Massen, welche am meisten in das Auge fallen, überblicken, so finden wir freilich kein Schauspiel, welches einen heitern Eindruck zurückließe, so sehr uns auch vom Beginn desselben an bis in das zweite Jahrhundert n. Chr. G. hinein der äußere Glanz und Genuß des Lebens, wie er auch in Gewerben und Künsten bis zur schönen Kunst hinan gesteigert wurde, bestechen möchte. Was von den Bauwerken der Alten, wenn auch in Trümmern, noch von uns bewundert wird, was von ihren Kunstwerken in Erz und Marmor der Zerstörung einer sorglosen Barbarei durch viele Jahrhunderte

hindurch entgangen ist, es ist meistens aus dieser Zeit. Es beweist uns, daß man nicht nur mit Pracht, sondern auch mit Geschmack sich zu umgeben wußte; aber freilich es deutet uns auch zurück auf eine jetzt schon vergangene Zeit, welche bei noch reinerem, edlerem Geschmacke, bei einer größern Fruchtbarkeit der Erfindung dieser zum Muster diente. Die Kunst, welche das römische Kaiserthum nährte, ist wie die römische Litteratur in ihren meisten Theilen ein Nachhall der griechischen. Doch würde man mit einer reinern Lust sich ihrer erfreuen können, wenn nicht der politische Grund, auf welchem sie ruht, so viele Spuren der innern Rohheit, der ungebundenen, von keiner geistigen Bildung bewältigten oder gemäßigten Leidenschaft an sich trüge. Wenn wir bemerken, daß die Bauwerke der Römer, mit denen der Griechen verglichen, in das Colossale steigen, so gedenken wir dabei des Colosses ihrer Herrschaft und wie sie mit eiserner Gewalt die Kräfte der unterworfenen Provinzen räuberisch verwalteten, wie die blühendsten Länder allmälig verödet wurden, um das große Rom zu bereichern und zu schmücken, wie der wachsende Reichthum, durch Gewaltsamkeit angehäuft, indem er Genußsucht und Prunk in das Unendliche steigerte, zu größerer Gewaltsamkeit antrieb, wie der Wetteifer unter den Häuptern des Gemeinwesens in schlechten Künsten sich zu überbieten suchte, bis die Gewalt eines Mannes, einer Familie alle überflügelte, von welcher seitdem die Uebrigen mit mißtrauischer Grausamkeit bewacht wurden. Die Gewaltthaten und Ränke der letzten Zeiten der römischen Freiheit sind zu bekannt, als daß wir mehr nöthig hätten, als sie zu erwähnen, und doch ist unter ihnen noch

ein kräftiger politischer Geist, noch Einsicht, thätige Geschicklichkeit und selbst Muth in der Vaterlandsliebe rege; aber auch diese Tugenden des römischen Bürgers und Staatsmanns, sie verschwinden oder wenigstens sie verbergen sich unter den Gräueln der ersten Kaiser. Sie müssen damals sich wohl nur verborgen gehalten haben, denn es gab nachher noch eine Zeit, in welcher unter besseren Kaisern wieder ein besserer Geist sich regte, in welcher noch sittliche und rechtliche Grundsätze im Privatleben und in der Staatsverwaltung sich vorfanden und sich geltend machen konnten; aber es ist doch nicht zu verkennen, daß die öffentliche Sittlichkeit ihre Stärke verloren hatte, seitdem sie von den Verhältnissen des Hofes sich einschüchtern ließ oder der Ermunterung, um sich zu zeigen, bedurfte. Und schon zu der Zeit dieser bessern Kaiser hatte die Schwäche des gewaltigen Reiches sich gezeigt, welchem von der alten kriegerischen Tugend nur noch die Ordnung der Heereseinrichtung übrig geblieben war. Je mehr Rom die benachbarten Barbaren in sein Heer ziehen mußte, um so mehr näherte es sich seinem Untergange. Bald war es nicht mehr zu verhehlen, daß von dem Heere die Herrschaft vergeben werde, daß es nicht mehr ein Mittel zur Herrschaft zu gelangen sei, sondern selbst die Herrschaft habe; bald wurde es auch immer schwerer, das Heer zu zügeln, man mußte es zu gewinnen, zu erkaufen suchen, und dieses Heer war nicht mehr von römischem Blute und Geiste, sondern es war ein Zusammenfluß raubgieriger Fremdlinge. Von hier war kein großer Schritt zur Herrschaft der fremden Kriegsvölker, der deutschen Stämme bald über den ganzen westlichen Theil des ehemaligen rö-

mischen Reiches. Was von diesem noch übrig blieb, bietet keinen erfreulichern Anblick dar. Noch einmal sollte hier die griechische Zunge zur Herrschaft kommen; aber es waren nicht die alten Griechen mehr, welche sie sprachen; es war ein an lange Knechtschaft gewöhntes Geschlecht, mit der Zunge und in Ränken fertig, zu großen Entschlüssen und Thaten unfähig. Der äußere Glanz des oströmischen Throns konnte seine Schwäche nicht verbergen.

Die Litteratur im Allgemeinen, welche unserer Geschichte näher steht, als die Politik, hat zwar beim Beginn unseres Zeitraums einen Aufschwung genommen, welcher spätern Zeiten als Muster diente, aber es ist doch nur eine kurze Herrlichkeit, dieser Stolz der lateinischen Sprache. Wie hätte es anders sein können! In einer jeden Litteratur ringt das Volk, welches sie ausbildet, nur darnach, seinem Bewußtsein einen passenden Ausdruck zu geben. Es kommt darauf an, welches Bewußtsein ihm beiwohnt. Man wird aber nicht anstehen, dem Urtheile beizustimmen, daß in dem römischen Wesen nur ein beschränktes Bewußtsein gelegen habe. Wenn es mit dem griechischen Wesen dies gemein hat, daß die Ausbildung des Staatslebens fast den ganzen Mittelpunkt der im Bewußtsein abgebildeten Bestrebungen einnimmt, wenn es hierin noch mit größerer Sicherheit und Einheit, mit einem mehr in das Weite hinausstrebenden Blicke verfährt, wenn es dadurch auf eine scharfe Unterscheidung und zugleich auf einen umfassenden Ueberblick der wirklichen Verhältnisse, besonders in der menschlichen Gesellschaft geführt wird, so fehlt ihm doch fast ganz der ideale Schwung und die ruhige Anschauung der Natur, auf welche der Grieche durch sein künstlerisches

Gemüth geführt wurde. Ueberhaupt theilen uns zwei Dinge den idealen Schwung mit, von welchem wir reden, die Kunst und die Religion. Die letztere jedoch ist bei Griechen und Römern immer nur untergeordneter Weise wirksam gewesen, indem sie theils an das Politische, theils an das Künstlerische sich anschloß. Dem erstern ist das Religiöse bei den Römern gänzlich untergeordnet und deswegen zeigt es sich einigermaßen großartig nur in dem Schwunge ihrer Vaterlandsliebe, in der Begeisterung, mit welcher sie nach Erhaltung und Ausbreitung ihres Gemeinwesens gestrebt haben; hiermit ist Alles verwachsen, was von ihrer Religion ihnen eigenthümlich war; die Form ihrer Gottesverehrungen dagegen haben sie von außen empfangen; sie nahmen dieselbe auf und hielten sie fest, in beiden Thätigkeiten von politischen Gründen bestimmt. Daher hat auch ihre Religion sie nicht in das ideale Gebiet zu erheben vermocht, sondern nur an die Berechnung politischer Verhältnisse hat sie sich ihnen angeschlossen. Wenn nun auch die Kunst überhaupt bei den Römern zwar Anklang und eine nicht unempfängliche Stimmung fand, aber doch nur eine geringe eigenthümliche schöpferische Kraft in ihnen entwickelte, so konnte auch ihre ganze Litteratur von keinem frischen und selbstständigen Hauche der Begeisterung belebt werden. In der Dichtkunst, welche von allen Künsten noch am meisten von ihnen betrieben wurde, weil sie in ihr keine griechischen Werkmeister gebrauchen konnten, sind sie doch weit hinter den Griechen zurückgeblieben, und zwar am weitesten in den Theilen, welche eine lang ausdauernde Spannung der Phantasie und deswegen auch eine reiflich ausgebildete Anschauung des Idealen voraus-

setzen. In der dramatischen und epischen Dichtkunst sind sie Nachahmer der Griechen geblieben und da, wo sie über die Abschilderung des Wirklichen zur Darstellung der Musterbilder des Schönen sich erheben möchten, treffen wir bei ihnen nicht selten nur auf Unwahrheit, hohle Erhabenheit und rednerische Ueberspannung; Einfachheit und Natürlichkeit mit dem Idealen zu vereinen, ist ihnen nur selten gelungen. Auch was sie im Lyrischen geleistet haben, scheint von griechischen Originalen sehr abhängig gewesen zu sein, und wenn es auch mehr als die vorerwähnten Arten der Kunst den natürlichen Ausdruck trifft, so spricht es doch nicht die tiefe Weltanschauung der Griechen aus. Worin die römische Poesie das Meiste und das Selbstständigste geleistet hat, das ist eine gemischte Art der Dichtkunst, welche sich nicht zu sehr über die Schilderung wirklicher Verhältnisse erhebt und meist satirisch, scherzhaft, mit natürlicher Empfindung und Beurtheilung der persönlichen Lage sich ausdrückt. Es ist dabei auch eine Berücksichtigung des Idealen, ohne welches keine Art der Kunst sein kann; aber das Ideale erhebt sich nicht über den Kreis des Wünschenswerthen, welches bei dem gegenwärtigen Stande der Bildung unter günstigen Verhältnissen wohl als erreichbar angesehen werden könnte. Wenn die Griechen aus ihrem künstlerischen Sinne auch die Empfänglichkeit für die Natur geschöpft hatten, wenn sie der Neigung folgten, in das Innere derselben einzudringen, und die Regungen der Naturkraft zu belauschen, welche auf eine Uebereinstimmung, auf ein Mitgefühl und eine Verwandtschaft unter der Natur und den Menschen deuten möchte, so findet dies bei den Römern nur geringen Anklang; sie

betrachten die Natur meistens nur als einen Gegenstand der menschlichen Wirksamkeit und haben daher für die Fortbildung der Naturwissenschaften nur sehr wenig geleistet. Dagegen ist ihr Sinn auf die praktische Ausbildung des menschlichen Lebens, besonders auf die großen Erfolge der Politik, gerichtet. Von dieser Seite wird ihre Litteratur, ihre ganze Bildung angeregt. In den letzten Zeiten ihrer Freiheit ist in der That keine geringe Masse der feinen und selbst der gelehrten Ausbildung unter ihren Staatsmännern verbreitet. So wie sie von jeher auf eine umfassende Einsicht in die rechtlichen Grundlagen des politischen Verkehrs ihren ganzen Fleiß gewendet hatten, so wie ihnen für ihre Staatsgeschäfte die Ausbildung der Gelehrsamkeit nothwendig gewesen war, so war nun auch, seitdem Griechenland ihnen unterworfen, die Kenntniß der griechischen Litteratur und Bildung ihnen unentbehrlich geworden. Es ist kaum ein Staatsmann dieser Zeit, welcher nicht nach dieser Art der Bildung gestrebt oder wenigstens ihr gehuldigt hätte. Die meisten, die ausgezeichnetsten Staatsmänner gingen weiter; sie suchten nicht nur die griechische Litteratur kennen zu lernen, sondern auch ihr nachzuahmen, ja sie in das römische Leben überzuführen. Das Letztere ist ihnen in den Zweigen der Bildung gelungen, in welchen schon ein selbstständiges Leben bei den Römern sich entwickelt hatte, und dies hängt Alles mehr oder weniger mit ihrem Staate zusammen. Daher sind die politische Beredtsamkeit und die politische Geschichte die Zweige der Litteratur, in welchen sie ihre Stärke haben. Sie können sich hierin vielleicht mit den Griechen messen; denn wenn auch die griechischen Muster ihnen vorschwebten, so haben

sie doch den Stoff und die Form ihrer Werke aus ihrem eigenen Leben geschöpft. Nur dürfen wir nicht übersehen, daß ihre Geschichte nicht den Charakter ruhiger Beschauung an sich trägt, worin wenigstens zum Theil die griechische groß ist, sondern eine leidenschaftliche Bewegung politischer Neigung und Abneigung verräth und deswegen geneigt ist, das sittliche persönliche Urtheil mehr als das geschichtliche in Anspruch zu nehmen.

Aber wenn auch diese Erzeugnisse der römischen Litteratur nicht unwerth sind, unsere Aufmerksamkeit in einem ausgezeichneten Grade zu fesseln, so ist doch, wie gesagt, die Zeit und der Umfang ihrer Entwicklung nur von geringem Maaße gewesen. Wenn wir auf den letzten Grund zurückgehen, so werden wir finden, daß eine jede Litteratur von dem künstlerischen Triebe sein eigenthümliches Bewußtsein darzustellen und mitzutheilen erzeugt und getragen wird. Mit ihm Hand in Hand bilden sich die künstlerische Fertigkeit in der Darstellung und der Geschmack in der Beurtheilung fremder und eigener Hervorbringungen aus. Wenn nun bei den Römern der künstlerische Trieb nicht groß war, so darf man sich auch nicht wundern, daß er nicht viel und nicht anhaltend gewirkt, daß er nicht lange den Geschmack rein zu erhalten vermocht hat. Es gehörten starke begünstigende Umstände dazu, um ihm etwas von Bedeutung abzugewinnen. Diese waren vorhanden, als gegen das Ende der römischen Freiheit alle Talente in guten und bösen Künsten in Bewegung gesetzt wurden im Kampf um ein glänzendes Ziel, um die Herrschaft der Welt für längere oder für kürzere Zeit. Da war es eine prächtige, eine stolze Aristokratie, welche sich im Wetteifer her-

vorthat. Um ihr anzugehören, um in ihr einen glücklichen Wettkampf zu kämpfen, dazu that Einiges die Geburt und die Erinnerung an ruhmvolle Ahnen, viel wirkte der Reichthum, aber mehr wirkte das eigene Talent für den Krieg und für den Frieden. Wer dies besaß, der durfte hoffen, das Uebrige zu gewinnen. Und fast möchten wir sagen, daß die friedlichen Talente noch mehr vermocht hätten, als die kriegerischen. Jene konnten zwar gewinnen, diese aber mußten behaupten; denn noch hatte der Römer nicht gelernt geduldig zuzusehen, wie von ungeschickten Händen das Ruder des Staats geführt werde; noch waren zu Viele wachsam, die Schwächen des Gegners zu belauern. Diese Künste aber, die Herrschaft im Frieden zu behaupten, sie mußten jetzt durch Bildung in den Wissenschaften, in der Beredtsamkeit, im feinen, geschmackvollen Leben unterstützt werden und so hat es denn wenige Zeiten gegeben, in welchen das Streben nach litterarischer Bildung allgemeiner unter den Staatsmännern verbreitet gewesen wäre, als in der letzten Zeit der römischen Freiheit. Das Zeitalter des Augustus ist eine Folge dieser Zeiten; in ihm wurde das geerntet, was früher gesäet worden war, und selbst wenn später wieder in den Zeiten des Trajanus ein neues Leben in die römische Litteratur kam, so ruhte dies doch auf der Grundlage der Bildung, welche zu den Zeiten des Cicero und des Augustus sich hervorgethan hatte.

Aber es zeigte sich auch jetzt schon, wie wenig selbstständig das Streben der Römer in Kunst und Wissenschaft war. So wie es am Hauche günstiger Umstände emporgewachsen war, so sank es auch unter weniger günstigen Umständen bald zu großer Schwäche herab. Besonders

zwei Dinge sind es, welche ungünstig auf die weitere Entwicklung der römischen Litteratur eingewirkt haben, die Abhängigkeit von der Begünstigung des Hofes, in welche sie kam, und ihr Verhältniß zur griechischen Litteratur. So wie an die Stelle der in mannigfaltigem Wetteifer begriffenen Aristokratie die Herrschaft eines Mannes getreten war, so mußte der Geschmack seines Hofes die Litteratur zu beherrschen anfangen. So wie dieser die lästige Freiheit edler römischer Familien, ja der römischen Gesinnung zu unterdrücken suchte, so wie man gezwungen war, den Edelmuth und den Stolz der Freiheit, wo er sich noch vorfand, verborgen zu halten, so mußten auch die Werke der römischen Wissenschaft und Dichtkunst zu oberflächlicher Gesinnungslosigkeit, zu gelehrter Künstelei und prunkender Wohlredenheit herabsinken. Die Aufsicht, welche das neue und mithin argwöhnische Kaiserthum über die öffentliche Verbreitung litterarischer Werke einführte, konnte die freisinnige Entwicklung des Gedankens und der Phantasie nicht begünstigen. Nur der Ausbreitung der lateinischen Sprache über die westlichen Provinzen war diese Zeit günstig, so daß auch von jetzt an Spanier, Gallier und Afrikaner in der römischen Litteratur eine Rolle zu spielen anfangen, während in Rom selbst und in Italien der Geschmack für dieselbe mehr ab- als zunahm. Zwar erhielt er sich noch eine Zeit lang am Hofe, doch in einer schwächlichen, gezierten Manier, bald nach veralteten gelehrten Wendungen strebend, bald in verweichlichten Formen prunkend, bald in witzelnden Gegensätzen Kürze und Kraft der alten Rede nachahmend. Einen natürlichen Ausdruck des Gedankens zu finden, war jetzt schwer geworden. Wer noch Sinn für

die alte Freiheit übrig behalten hatte, der konnte nicht leicht von der Verehrung der ältern Schriftsteller als der Muster der Neuern loskommen; man gab schon Erklärungen der ältern Schriftsteller, man suchte auch wohl diese zu überbieten und bei der einen und der andern Weise konnte die Unbefangenheit der wahren Natur nicht bestehen.

Zu allen diesen Verkehrtheiten kam noch die Nachahmung der Griechen, welche schon an sich dem lateinischen Schriftwesen gefährlich werden mußte, es aber noch mehr dadurch wurde, daß nicht sowohl die ältern Werke der bessern Zeit, als die verkünstelten Hervorbringungen der alexandrinischen Schule als Muster galten. So viel größer ist die Macht des Gegenwärtigen als die des Vergangenen! War doch auch jene Litteratur höfisch wie diese. Aber schon vom Beginn seines Laufes an hatte das römische Schriftwesen einen gefährlichen Nebenbuhler an dem griechischen. Lange wurde die lateinische Sprache für zu roh gehalten, um in ihr Werke, welche vornehmen Männern anständig wären, schreiben zu können. Wollten doch noch Sulla und Lucullus ihre Denkwürdigkeiten lieber in griechischer Sprache zurücklassen. Wie bei weitem größer war die Zahl derer, welche griechisch, als derer, welche lateinisch lasen *). Nur in einem Theile von Italien und in den römischen Kolonien war das Lateinische Muttersprache; noch keineswegs hatte es die Ausbreitung gewonnen, die später durch die Verbreitung des römischen Gesetzes und der römischen Sitte

*) Cic. pro Arch. poëta 10. Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane, continentur.

ihm zu Theil wurde. Wenn die lateinische Litteratur dem ersten Andrange der griechischen zu begegnen wußte, so war es hauptsächlich durch die Nothwendigkeit des römischen Gerichts und der Beredtsamkeit in lateinischer Sprache, weswegen sie auch fast durchgängig einen rednerischen Charakter angenommen hat. Aber neben ihr behauptet sich in allen Gegenden die griechische Sprache und die griechische Litteratur, welche, wenn auch zu den Staatsgeschäften weniger nöthig, doch dafür den Ruhm der feinern Sitte hatte. In allen vornehmen Familien wurde griechisch gesprochen; überall waren griechische Erzieher und Lehrmeister; die vertrautesten Sclaven und Freigelassenen, die beliebtesten Gesellschafter, es waren meistens Griechen; in Gesprächen und Briefen liebte man es, griechische Worte einfließen zu lassen; viele Künste blieben fast ganz in den Händen der Griechen; selbst in der Redekunst und in der Grammatik wurden von Vielen die Griechen den Römern vorgezogen; so war es natürlich, daß, nachdem eine kurze Zeit die lateinische Litteratur der griechischen den Vorrang abgelaufen hatte, bald wieder die letztere die erste Stelle einnahm. Mit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts nach Christus unter dem Kaiser Hadrianus war der Sieg der griechischen Litteratur über die römische entschieden. So ist das Verhältniß beider geblieben, bis beide von einer neuen Lehre, von einer neuen Religion zurückgedrängt wurden.

Man kann in einem gewissen Sinne nicht leugnen, daß, nachdem die griechische Schriftstellerei eine Zeit lang in Verfall gewesen war, welcher zugleich mit dem Verfall der ältern Philosophenschulen eintritt, schon gegen das Ende

des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt ein neuer Glanz derselben begann. Aber so wie dieser Glanz nicht von der jugendlichen Kraft der alten Griechen ausging, sondern durch äußere Verhältnisse herbeigeführt wurde, so suchte er sich auch nur durch äußere Flittern zu erhalten. Wer auf den Ursprung hiervon zurückgehen will, der darf es sich nicht verdrießen lassen, die Nachrichten zu sammeln, welche über die Rednerschulen zu Rhodos und in Klein-Asien sich erhalten haben. Schon Cicero und seine Zeitgenossen benutzten die Art der Bildung, welche in denselben gegeben wurde. Daß die Litteratur, welche sich von hier aus bildete, nicht reich an Inhalt war, läßt sich mit der größesten Wahrscheinlichkeit vermuthen; es ist bekannt, daß die asianische Beredtsamkeit durch Schwulst und poetische Farbe ihre Armuth zu verdecken suchte. Der orientalische Einfluß, von welchem wir später ausführlicher reden werden, mochte sich hierbei nach und nach geltend machen. Neben diesen Rednerschulen erhielt sich aber auch die atheniſche, wiewohl in wechselnder Größe, in Ruhm und stand in einer Art von Gegensatz gegen die asianischen. Zu Athen mußte man schon durch die geschichtlichen Erinnerungen auf die alten Muster zurückgeführt werden; man strebte daher, die Reinheit der attischen Sprache zu bewahren, die Ueberladung eines zu blumenreichen Ausdrucks zu vermeiden; auch mochte die Nähe der philosophischen Schulen und der Einfluß, welchen diese auf die Ausbildung der Redekunst behielten, dazu beitragen, der Beredtsamkeit mehr Gehalt an Gedanken zu geben. Doch es dauerte nicht lange, bis auch in dieser Schule der asianische Einfluß sich

geltend machte*). Seine Wirkungen finden wir selbst bei den bessern griechischen Schriftstellern zu Ende des ersten und zu Anfange des zweiten Jahrhunderts, von welchen wir nur den Plutarchos anführen wollen. Doch mußten sie noch einigermaßen gemildert werden durch das Streben nach einem echt attischen Ausdrucke, welches nur zu sehr den Charakter der Nachahmung an sich trug, als daß es eine belebende Wirkung hätte ausüben können. In dieser griechischen Litteratur beschäftigte man sich nun nicht wenig mit Philosophie, welche doch einmal die Grundlage der griechischen Wissenschaft bildete, und welche, wie wir später weitläuftiger zeigen werden, theils durch das Bedürfniß der Römer, theils durch den Einfluß der orientalischen Denkweise eine neue Anregung erhalten hatte. Das Staatsleben, in welchem die Griechen nur eine untergeordnete Rolle spielten, welches auch jetzt wenig Veranlassung zu allgemeinen Untersuchungen darbot, trat in ihr zurück; dagegen handelte sie mehr von den Verhältnissen des einzelnen Mannes und der Familien, von ihren Sitten und Leidenschaften. Auch den einzelnen Wissenschaften und Künsten wendete man seinen Fleiß zu, doch in einer nicht sehr fruchtbaren Forschung, meistens gestützt auf die Leistungen der Aeltern, fast nur auf Erläuterung und Anbequemung derselben bedacht. In keinem Punkte zeigt sich die Schwäche der Zeit so auffallend, so unleugbar, als in diesem. Der

*) Petron. 2. Nuper ventosa isthaec et enormis loquacitas Athenas ex Asia commigravit. Doch war schon etwas früher die asianische Beredtsamkeit nach Athen gekommen. Vergl. Westermann Geschichte der Beredtsamkeit in Griechenl. u. Rom. 1. Th. §. 82.

Einfluß, welchen das römische Wesen auf diese Litteratur übte, zeigte sich nun besonders darin, daß sie, so wie die römische, mehr und mehr rhetorisch wurde. Kaum kann der Luxus in Worten höher getrieben werden, als in dieser Zeit. Niemals waren leere Redekünste mehr gesucht und besser bezahlt, als jetzt. Jetzt kam die Kunst und der Name der Sophisten wieder zu Ansehn. Wie Fürsten prunkten die Rhetoren unter der Zahl ihrer Schüler; sie waren die nächsten bei den Kaisern und den Vornehmen. Solcher Vorzug, wie leer auch der Gegenstand der Beschäftigung war, mußte wohl ein eifriges Streben erzeugen. Auch der Philosophie bemächtigte sich die Schönrednerei; bald hatte sie alle übrige Litteratur verschlungen. Von dieser Zeit an wurde der gesunde Sinn unter den Gelehrten immer seltener. Zuletzt erlischt auch noch diese Fertigkeit mit den Worten zu spielen fast gänzlich, und es bleibt nur eine schwache Erinnerung an die alte Fülle und Kraft der Sprache zurück.

Mit dem neuen Aufglänzen der griechischen Litteratur in Athen und in Rom war noch eine andere Erscheinung verbunden, welche uns in unserer Geschichte der Philosophie zu wiederholten Malen beschäftigen wird. Wir meinen den Einfluß, welchen die orientalischen Ansichten, Vorstellungsweisen und Richtungen auf Griechen und Römer gewannen. Dieser beginnt nicht erst in den Zeiten des Trajanus und des Hadrianus; er ist viel früher; aber in Rom und von hier aus in dem Ganzen des damaligen Lebens und der damaligen Litteratur wurde er erst zu dieser Zeit in bedeutender Stärke gefühlt. Die ersten Gründe dieses Einflusses hat man da zu suchen, wo zuerst die Spu-

ren des Verfalls des griechischen Geistes sich zeigen. So wie dieser zu kränkeln anfing, so suchte er auch die Heilmittel im Aeußern. Wem die Gegenwart nicht genügen will, wer auch auf die Zukunft seine Hoffnung zu setzen den rechten Muth nicht in sich finden kann, der sucht in der Vergangenheit das Schönere oder Bessere. Diesen Träumen hat man von jeher nachgehangen. Aber es ist von ihnen noch ein Schritt bis dahin, wo man sich der Sehnsucht nach solchen erträumten Idealen überläßt, indem man die Spuren derselben in der vergangenen Geschichte oder selbst in der Gegenwart fremder Völker aufzufinden hofft. Dies fällt denen nicht ernstlich ein, welche in ihrem eigenen Volke das Gefühl einer vorwärts strebenden Kraft haben. Wir wissen, daß schon Schüler des Sokrates gern von einem schönern Leben in der Vergangenheit fremder Völker sprachen und in dieser die Muster des griechischen Lebens auszumalen sich bemühten. Als nun die Griechen einen großen Theil Asiens unterjochten, fanden sich viele unter ihnen geneigt, in den fernsten Gegenden, welche sie kaum geschaut hatten, die besten Menschen zu ahnen und sie mit den Tugenden zu schmücken, welche sie selbst als das Ziel ihrer Sehnsucht betrachten mochten. Oder sie gingen auch wohl darauf aus, in der früheren Zeit der Völker, welche sie unterjocht hatten, eine tiefe Weisheit zu suchen. So verbreitete sich die Meinung von dem heiligen Leben und von der tiefen Philosophie der Inder. Die Weisheit der Aegypter, der Mager, der phönicischen Priester, der Juden wurde berühmt. Man hoffte Geheimnisse bei diesen Völkern verborgen zu finden, durch sie Künste zu gewinnen, die Götter zu versöhnen und die Natur zu beherrschen. Natür-

lich, je mehr man mit diesen Völkern bekannt wurde, um so mehr mußte von diesen gährenden Meinungen wieder zu Boden sinken. Doch blieb ein Keim derselben zurück, welcher eine tiefere Grundlage hatte.

Die genauere Bekanntschaft, in welche Griechen und Orientalen mit einander traten, war nicht ohne Einwirkung auf beide. Die Griechen, herrschend durch die Kraft der Waffen, wie der geistigen Bildung, verbreiteten bald ihre Sprache über einen großen Theil von Asien und Afrika; viele Völker haben darüber die ihrige fast vergessen. Mit der Sprache der Griechen nahmen die Orientalen auch zum Theil die wissenschaftliche Bildung derselben an. Wenn sie auch ihrer eigenen alten Wissenschaft sich rühmten, sie durften doch die griechische Wissenschaft nicht verachten. Eine Empfänglichkeit für das Wissenschaftliche war in ihnen vorhanden, wie beschränkt sie auch sein mochte; das Streben, ihr zur Entwicklung zu verhelfen, führte sie zu den griechischen Lehrmeistern. Aber freilich auf ihre eigene Weise suchten sie sich der Wissenschaft zu bemeistern; sie brachten ihre Gesinnung, ihre Denkweise hinein; sie bildeten sich eine orientalisch-griechische Lehre. Wir werden nicht zu viel voraussetzen — denn freilich die Dunkelheit dieser Dinge läßt uns nicht genau unterscheiden — wenn wir annehmen, daß auch in den morgenländischen Sprachen solche Mischungen griechischer Wissenschaft und orientalischer Denkweise vorgetragen wurden. Von ihnen aus hat Manches wieder seinen Weg in die griechische Litteratur gefunden. Wenn nun von dieser Seite den Orientalen unstreitig eine bedeutende Erweiterung ihres Bewußtseins zukam, so waren sie doch auch von ihrer Seite

nicht ganz unfähig, in den Griechen etwas anzuregen. Wir haben früher bemerkt, daß die griechische Religion durch ihre dem Künstlerischen sich zuneigende Ausbildung mehr und mehr das Bedeutsame ihrer ursprünglichen Formen abgestreift hatte, daß daher auch die Philosophie der Griechen in keinem sehr innigen Bunde mit ihrer Religion stand und daß daraus ein Zerfallen der religiösen Vorstellungen und der wissenschaftlichen Begriffe bei diesem Volke hervorgegangen war, welchem man wohl später, als bei dem Drucke der Zeiten das religiöse Bedürfniß wieder lebendiger gefühlt wurde, entgegenzuarbeiten suchte, aber ohne hinlänglichen Erfolg, weil in der That der Verlust der ursprünglichen Bedeutung durch willkürliche Deutung nicht ersetzt werden konnte. Das Bedürfniß aber, bedeutsamere Formen der Gottesverehrung zu finden, war unstreitig unter den Griechen zu der Zeit vorhanden, als sie mit den Orientalen in genauere Berührung kamen, und eben dies Bedürfniß einigermaßen zu befriedigen, dazu schienen die religiösen Verehrungen der Orientalen passend zu sein. Daher finden wir denn, daß allmälig mehr und mehr die Griechen Zugang zu den öffentlichen und geheimen Gottesdiensten der Orientalen suchten, auf ihre religiösen Ueberlieferungen eingingen, sie mit ihren eigenen Ueberlieferungen verglichen und auch dadurch sich veranlaßt fanden, einen tiefern Sinn in diese zu legen. Es war natürlich, daß mit diesen Bewegungen eine große Masse von Aberglauben sich verband, um so mehr, je geneigter sie anfangs gewesen sein mögen, im Dunkeln und unter den niedern Klassen des Volkes sich zu verbreiten. Einigen Einfluß auf die Philosophie haben sie wohl erst zu der Zeit gewon-

nen, als der neuere Pythagorismus sich zu regen anfing, worüber uns die Ueberlieferungen freilich auch sehr wenig befriedigen. Zu einer größern öffentlichen Bedeutung kamen sie erst zu den Zeiten der Kaiser und zwar anfangs auch nur in einzelnen Erscheinungen, gegen welche noch der römische Geist sich setzte. Unter den bedeutendern griechischen Schriftstellern, bei welchen diese Geistesrichtung offen an den Tag tritt, ist Plutarchos als der erste zu nennen. Aber von der Zeit des Hadrianus an gelangte sie zu immer größerer Wirksamkeit. Sie verkündete sich in einer göttlichen Verehrung der hochbegabten Männer, welche man als Stifter eines heiligen Lebens ansah, in der Vermischung aller Formen des Gottesdienstes, in der Sehnsucht nach mystischer Vereinigung mit dem Göttlichen, welche theils durch äußere Enthaltsamkeit, theils durch leere, phantastische Gebräuche gewonnen werden sollte und gegen welche das thätige Leben bald mehr, bald weniger als ein unheiliges Wesen zurücktrat. Es lag allen diesen Erscheinungen offenbar das Gefühl eines tiefern religiösen Bedürfnisses zum Grunde, ein Gefühl, welches einen Theil der Menschen dieser Zeit zum Christenthum führte, welches aber bei dem andern Theile, der von der demüthigen Gestalt des Christenthums nicht gewonnen werden konnte, dem Aberglauben Nahrung geben mußte. Als den höchsten Gipfel und den Ausgangspunkt dieser Richtung müssen wir es ansehen, daß zuletzt bei entschiedenem Siege des Christenthums unter seinen Gegnern die Meinung sich verbreitete, in dem innern, wenig zugänglichen Theile Asiens lasse sich noch die Heiligkeit des Lebens und der wahre Staat gottesfürchtiger Weisen finden, nach welchem man sich sehnte.

Wir haben hiermit meistens die Schattenseite des thätigen Lebens und der Litteratur dieser Zeiten kurz geschildert, doch dabei schon angedeutet, wie auch etwas Erfreuliches in denselben zu finden ist. Nur wird dies Erfreuliche in der Geschichte, welche wir schreiben, im Ganzen genommen, für das Erste in den Hintergrund treten müssen. Denn es erzeugte sich nur aus der Auflösung des griechischen Geistes oder aus seiner Vermischung mit der Eigenthümlichkeit anderer Völker und konnte daher auf die alte Philosophie, welche wir als ein Erzeugniß griechischer Bildung kennen gelernt haben, im Ganzen nur nachtheilig wirken. Dessen ungeachtet halten wir es für nöthig, auch die guten Seiten dieser Zeit nicht zu verschweigen, theils weil sie doch nicht völlig ohne Einwirkung auch auf die Philosophie gewesen sind, theils weil wir hervorheben möchten, wie auch dieser Zeitraum das Leben der Menschheit weiterbrachte.

Wenn wir uns vergegenwärtigen wollen, wie in ihm Gutes und Böses nothwendig mehr als sonst in einem schroffen Gegensatze stehen mußten, so haben wir nur darauf zu sehen, daß er in Beziehung auf die geistige Entwicklung der Menschen die Auflösung der Herrschaft bezeichnet, welche die griechische Wissenschaft und Kunst lange Zeit in der Leitung der menschlichen Ausbildung behauptet hatte. Mit der Auflösung dieser Herrschaft mußte natürlich Vieles zerstört werden, was bisher in der Menschheit wohlthätig gewirkt hatte, und ehe aus der Auflösung etwas Neues sich herausbilden konnte, mußte Unsicherheit und eine schwankende Bewegung den Lauf der Dinge erfüllen. Den Griechen verdanken wir fast alle die Erfindungen, die Anfänge fast aller der Wissenschaften und Künste,

welche noch jetzt unser Leben würdig erfüllen; was sie nicht erfunden haben, das haben sie doch mit einer glücklichen Empfänglichkeit sich anzueignen und auszubilden gewußt. Noch lange nachdem ihre politische Macht gebrochen war, wußten sie, wie wir gesehen haben, ihr geistiges Uebergewicht zu behaupten; Römer und Orientalen sind nur die Mittel gewesen, durch welche der griechische Geist sich weiter ausgebreitet hat. So wie nun aber diese geistige Herrschaft sich auflöste, mußte sich auch der bisherigen Bildung und Wissenschaft eine trübende Färbung mittheilen, damit aus einem solchen Gemische ein neues Wesen sich bilden könne. Diesen Vorgang haben wir in dem vor uns liegenden Zeitraum zu beobachten. Das, was zunächst die griechische Bildung trübte, war ein Zusatz, der theils aus dem römischen, theils aus dem orientalischen Wesen stammte, und wenn wir daher den Verlauf dieser Dinge begreifen wollen, so haben wir darauf zu achten, welche Bestandtheile die Orientalen und die Römer in die Mischung brachten und wie darin der Keim einer neuen Entwicklung lag.

Von der orientalischen Seite her drang durch die Bewegung der Zeit eine neue Anregung des religiösen Bewußtseins, von der römischen Seite dagegen erfüllte das Leben die Großartigkeit politischer Bestrebungen. In beiden Rücksichten finden wir eine wahre Bereicherung des menschlichen Daseins. Aber auf eine reine Weise, mit klarem Bewußtsein ihrer Bedeutung konnten diese Elemente unter den vorliegenden Verhältnissen nicht hervortreten. Denn indem sie mit dem griechischen Wesen sich zu vermischen und es von entgegengesetzten Seiten zu durchdringen

ſtrebten, bildeten ſie nur eine unreife Gährung und lö-
ſten die Eigenthümlichkeit der Völker auf, in welcher ſie
zuſammentrafen. Daher der Verfall der Völkergemeinſchaf-
ten und des Staatsweſens, welcher in dieſen Zeiten uns
betrübend entgegentritt, wenn wir nur auf ihre politiſche
Geſchichte ſehen. Aus dieſem Wirrwar der Völker, welcher
nur unter der Einförmigkeit einer maßloſen Gewalt zu-
ſammengehalten werden konnte, ſollten erſt ſpäter die
Eigenthümlichkeiten neuer Völker, ein neues Volksleben,
ein neuer Staat ſich herausbilden. Deswegen iſt auch das,
was das römiſche Leben in dieſen Zeiten abſetzte, nicht
eine neue und vollkommnere Ausbildung des öffentlichen
Rechts, ſondern nur das Privatrecht wurde durch die Rö-
mer in die Form einer wiſſenſchaftlichen Lehre gebracht.
Dies iſt einer der bedeutenden Fortſchritte, welche die
Menſchheit dieſer Zeit verdankt. Zugleich aber bahnte auch
die Erregung des religiöſen Gefühls, welche vom Mor-
genlande ausging, einer tieferen zugleich und klareren Re-
ligion den Weg. Es kann nicht verkannt werden, daß die
Verbreitung des Chriſtenthums durch die ganze Geiſtes-
richtung der Zeiten, in welcher ſie geſchah, begünſtigt
wurde, beſonders aber durch den religiöſen Sinn, wel-
chen die orientaliſchen Religionen in Griechen und Römern
angeregt hatten, einen Sinn, der ſich zwar in mancher-
lei verwerflichen Formen äußerte, der aber doch nur der Ver-
ſtändigung über ſich ſelbſt und über das ihm zum Grunde
liegende Bedürfniß bedurfte, um geradezu zum Chriſten-
thum zu führen. Selbſt das, was wir als die Schwäche
dieſer Zeiten bezeichneten, mußte zu dieſem Zwecke dienen.
So lange das politiſche Leben der Griechen und Römer

blühte, war es nicht wohl möglich, sie für eine Religion zu gewinnen, welche keinem Vaterlande huldigte, welche, schon weil sie eine fremde war und jede andere einheimische Religion ihrer Natur nach ausschließen mußte, von dem patriotischen Griechen oder Römer nicht anders als verschmäht werden konnte. Das Christenthum, welches zum Glauben aller Völker bestimmt war, konnte sich erst dann in voller Kraft verbreiten, als die alten Volkseigenthümlichkeiten sich aufgelöst hatten und damit auch das politische Element um seine Kraft gekommen war, welches wenn auch nicht das Wesen der alten Religionen bildet, doch in ihnen nicht verkannt werden darf. Dies kann nun wohl, wenn man ausschließlich reden will, als die Aufgabe dieser Zeit betrachtet werden, die Vorbereitung der Völker zum Christenthum und die Ausbreitung des Christenthums selbst.

Aber es ist klar genug, daß diese Aufgabe nur mit einer andern Hand in Hand gehend zur Erfüllung kommen konnte, nemlich mit der, welche wir schon früher berührt haben, mit der Ausbildung neuer Völkergemeinschaften. Wir setzen voraus, daß ein jedes Volksleben einen geschichtlichen Boden haben muß, daß ein Volk nur durch das Erbe einer frühern Zeit, gemeinsamer Ueberlieferungen, eines gemeinsamen Vaterlandes, einer gemeinsamen Sprache, zu einem Volke wird und daß es nur so lange wahrhaft lebt und gedeiht, als auch jenes gemeinsame Erbe eine lebendige Fortbildung erfährt. Wie sollte es nun aber wohl möglich gewesen sein, das Christenthum mit jenem Erbe der alten Völker zu vereinen? Die alten Ueberlieferungen, das Gedächtniß der alten Thaten, der Ahnen, welche einen

solchen Ruhm, eine solche Herrschaft auf ihre Enkel gebracht hatten, sie zogen die Gemüther nach einer ganz andern Seite, nach einer andern das Christenthum und seine Verheißungen. Daher je mächtiger das Christenthum wurde, um so mehr löste sich der alte Staat auf oder er war vielmehr schon aufgelöst worden, damit das Christenthum sich verbreiten könnte. Deswegen konnte sich auch noch in dem Zuge, welche die orientalische Richtung in den religiösen Vorstellungen der Zeit hervorgebracht hatte, ein Widerstreben gegen die christliche Gesinnung ausbilden, wesentlich darauf abzweckend, die alte Volksthümlichkeit gegen den Geist der neuen Religion zu vertheidigen. Es war hierin ein Widerstreben nicht sowohl gegen die christliche Gesinnung, als vielmehr gegen die zerstörende Gewalt, welche sie unwillkürlich gegen den alten Staat richtete. Ein vergebliches Streben, da der Geist der alten Völker schon nicht mehr rein und in einigender Kraft vorhanden war, sondern in eine Mischung verschiedenartiger Bestandtheile sich aufgelöst hatte, da überdies gegen den Zug der ganzen Menschheit keine Volkseigenthümlichkeit etwas vermag. Wenn nun aber doch das Leben der Menschheit nur in den Besonderheiten verschiedener Völker einen ordnungsmäßigen Fortschritt gewinnen kann, weil eben zum Fortschreiten der Menschheit es nothwendig gehört, das Erbe der Vorzeit in seinen besondern Besitzthümern festzuhalten, so mußten aus den alten abgestorbenen Völkern neue Völker sich bilden, welche einigermaßen zwar das Erbe der alten Völker übernehmen konnten, doch es nicht ganz als das ihrige in Anspruch zu nehmen hatten, damit auf der einen Seite das, was mit dem Christenthum vereinbar

war, erhalten würde, auf der andern Seite aber man von dem sich loszusagen vermöchte, was dem Christenthume widerstrebte.

Wir wissen es, daß diese Völker durch die Einwanderung der deutschen Stämme in die westlichen Provinzen des römischen Reiches sich gebildet haben. Mit dieser Völkerwanderung hat man daher auch einen Abschnitt in der Geschichte gemacht. Aber es war diese Erscheinung in der That nur eine Fortsetzung der frühern Vorgänge in einem etwas größern Maßstabe. Denn hatten nicht schon lange die deutschen Krieger in die Reihen der römischen Heere sich gemischt? Hatten sie nicht schon manchmal die Herren des schwachen Reiches gespielt? Aus ihrer Mitte waren schon Kaiser hervorgegangen. Die Völkermischung, welche die Völkerwanderung hervorbrachte, sie war schon lange erst im Stillen, im Privatleben eingeleitet, dann auch schon im öffentlichen Leben unleugbar geworden. In der Völkerwanderung wurde nur der Charakter dieser Mischung genauer bestimmt und mehr in das Große ausgebildet. Es wurde durch sie über alle Zweifel gestellt, daß die Deutschen das herrschende Element und den Mittelpunkt der Gewalt in ihr bilden sollten, während es auch wohl nicht zweifelhaft bleiben konnte, daß Gesetze und Bildung der schon halb umgewandelten Römer, daß damit auch das Christenthum in der Gestaltung des neuen Volkslebens eine vorherrschende Gewalt üben würden. Wir glauben daher nicht zuviel gesagt zu haben, wenn wir davon sprachen, daß die neuen Völker aus dem römischen Staatswesen sich herausgebildet hätten und wenn wir eben dies als eine Aufgabe des vorliegenden Zeitraums

betrachteten. Die Deutschen, welche in ihren Wohnsitzen blieben, an ihren südlichen und westlichen Grenzen schon in vielfacher Vermischung mit dem römischen Leben getreten, sie konnten sich dem Gange der Bildung nicht entziehen, in welchen ihre ausgewanderten Brüder eingerückt waren.

Hiermit haben wir die wesentlichen Aufgaben dieser Zeit angegeben. Sie lagen zum größten Theile der Wissenschaft fern und deswegen konnte auch das wissenschaftliche Element unsers Lebens nur in sehr untergeordneten Verhältnissen sich ihnen dienend anschließen. Doch wird man deswegen nicht sagen dürfen, daß diese Zeiten ohne Frucht für die Wissenschaften gewesen wären; aber sie haben die wissenschaftliche Frucht nur sparsam zur Reife gebracht, dem Charakter der Zeit gemäß nicht ganz selbstständig, sondern dem praktischen oder dem religiösen Leben sich unterordnend. So wie keine wahre Entwicklung der Vernunft ohne vortheilhaften Einfluß auf die Wissenschaft sein kann, so konnten auch die Entwicklungen, welche in dieser Zeit vorgingen, nicht ohne die reichsten Keime für die Wissenschaft und dadurch auch für die Philosophie sein. Wenn es in der Philosophie auf einzelne Gedanken ankäme, so möchte vielleicht das neue Testament mehr wahre Philosophie enthalten, als alle Schriften der griechischen Philosophen. Doch sie sind nicht in der wissenschaftlichen, in der philosophischen Form in ihm enthalten; sie können daher nur als Keime betrachtet werden, aus welchen später eine philosophische Einsicht sich ergeben sollte.

Aber auch mit der Entwicklung dieser Keime werden

wir es hier noch nicht zu thun haben. Unsere Aufgabe ist zunächst nur den Verfall der alten Philosophie zu schildern, eine Aufgabe, welche sich an unsere frühere Erzählung auf das genaueste anschließt. Dagegen die Entwicklung der neuern Philosophie, welche aus dem Christenthume heraus sich gestaltete und fast gleichzeitig mit dem Verfall der alten Philosophie eintrat, muß einer abgesonderten Erzählung vorbehalten werden. Wir haben schon früher hierauf aufmerksam gemacht, als wir von der Eintheilung der Geschichte der Philosophie in die der alten und in die der neuern handelten. Was wir dort andeuteten, daß die Zeit, welcher der Ausgang der einen und der Beginn der andern angehören, eine doppelte Litteratur, eine doppelte Bildung und so auch eine doppelte Philosophie hatte, deren Geschichte gesondert behandelt werden müsse, das werden wir im Verlauf unserer Geschichte bestätigt finden. Wir werden hier sehen, wie die alte Litteratur der Griechen und Römer, wiewohl sie schon mancherlei fremdartige Elemente aus dem Morgenlande in sich aufgenommen hatte, anfangs um die christliche Gesinnung und Denkweise fast gar nicht sich kümmerte, dann stolz auf ihr Alter, auf den Glanz, mit welchem sie, wenn auch nur in dürftigen Flittern des Alterthums sich zu umkleiden wußte, auf die unscheinbare Nebenbuhlerin herabsah, zuletzt, indem sie die Stärke dieser, die Gewalt, welche sie über die Gemüther gewonnen hatte, nicht mehr sich verleugnen konnte, doch von ihr zu lernen verschmähte, nur um so ängstlicher an das verschwundene Alterthum sich anzuschließen suchte und, als alles dies nichts half, über ihre Zeit verzweifelte. So wie wir nun diese alte Litte-

ratur und Philosophie von der christlichen abgesondert sich halten sehen, so werden wir auch ihre Geschichte von der Geschichte dieser trennen müssen, wenn wir ihre Meinung, ihre Absicht, ihren Geist begreiflich machen wollen.

Es ist der längste Zeitraum in der Geschichte der alten Philosophie, welchen wir vor uns haben, es ist auch der ärmste an wahren und haltbaren Ergebnissen. Diese Armuth schleppt sich durch sechs Jahrhunderte fort. Daß sie so lange sich erhalten konnte, giebt uns eins der stärksten Beispiele von der zähen Lebenskraft eines einmal zur Selbstständigkeit ausgebildeten Volkscharakters. Doch muß man beachten, daß manche Umstände zusammenkamen, der sinkenden griechischen Philosophie ein so langes Leben zu fristen. Eine Beschäftigung mußte sie doch haben; es mußte sich noch ein Interesse an sie anknüpfen, wenn sie auch nur in der Ueberlieferung festgehalten werden sollte; denn keine Ueberlieferung erhält sich in gänzlich todter Gestalt; sie muß an etwas Lebendiges sich anschließen, von welchem sie ihre Nahrung ziehen kann. Dieses Interesse fand nun die griechische Philosophie in ihren Beziehungen zum Oriente und zur römischen Welt. Beide Beziehungen führten zu einer größern Ausdehnung der philosophischen Lehre über fast alle gebildete Völker der damaligen Zeit. Das kleine Griechenland sandte seine Lehrmeister über Kleinasien, über Syrien und Aegypten bis nach den Grenzen Indiens aus; von Rom aus, wo die griechischen Gelehrten heimisch geworden waren, verbreitete sich ihre Lehre über den ganzen Abend Europa's, so wie über das römische Afrika. Wenn im Osten griechische Reiche und griechische Colonien so blühten, daß sie fast alle volksthüm-

liche Bildung verdrängten oder in die griechische Art umwandelten, so gab die Natur der Verhältnisse der griechischen Philosophie ein nothwendiges Geschäft an die Hand; sie mußte neben den übrigen Bildungsmitteln der griechischen Schulen das Ihrige thun zu dieser fortschreitenden Umwandlung. Wenn aber im Westen die mächtigen Herrscher der Welt in die Versammlungen der griechischen Philosophen sich drängten, wenn sie ihnen schmeichelten, wie einst Alexander der Große gethan hatte, wenn sie dieselben in ihre Vertraulichkeit aufnahmen, wenn sie ihnen von dem Raube der Völker Geschenke darbrachten, wie hätte dies nicht der kräftigste Sporn des Ehrgeizes und aller Leidenschaften sein sollen, mit jeder Anstrengung einer Wissenschaft sich zu bemeistern, die zu solchen beneidenswerthen Dingen führen konnte. Wie weit aber war man auch hierdurch von dem natürlichen Ursprunge der Philosophie abgekommen. Nicht der Trieb und die Liebe zum Wissen führten zu ihr. Es waren von der einen Seite der nothwendige Gang der Schule, von der andern Seite das Streben nach äußern Vortheilen, welche sich ihrer bemeistert hatten. Solcher Triebfedern bedurften die damaligen Griechen, welche schon zur Zeit des Cicero als ein Geschlecht der ränkevollsten, eitelsten und nichtswürdigsten Menschen geschildert werden *).

Wenn nun in dieser Beziehung der Einfluß der Römer und der Orientalen auf die Philosophie einigermaßen gleich geschätzt werden kann, so brachten doch die einen und die andern einen sehr verschiedenen Geist in die Philoso-

*) Man s. z. B. Cic. ad Quint. fr. I, 2, 2.

phie. Die Römer hatten nicht nur von wissenschaftlicher Entwicklung den Griechen nichts zu gewähren, sondern ihr Charakter konnte auch nicht einmal den Griechen eine große Anregung zu neuen philosophischen Ideen abgeben; denn ihre ganze Richtung hielt sie von den Gebieten fern, welche die Philosophie in ihren höchsten Bestrebungen berühren. Nur das Streben der Römer, eine rechtliche Einrichtung des bürgerlichen Lebens auszubilden, konnte auf die einzelnen Untersuchungen der Ethik einigen Einfluß gewinnen. Aber auch hierin waren sie dem griechischen Charakter viel näher verwandt als die Orientalen; denn schon die spätern Stoiker, wie wir früher erwähnt haben, hatten mit dieser Aufgabe fleißig sich beschäftigt, so daß man nur sagen kann, daß durch die Richtung der Römer auf das praktische bürgerliche Leben die philosophischen Untersuchungen noch einseitiger in die Einzelheiten der Ethik geführt wurden, als dies schon früher statt gefunden hatte. Also es ist nicht zu erwarten, daß der römische Geist für die Entwickelung der Philosophie ein fruchtbares Element in die Untersuchung gebracht haben werde. Doch war darum der Unterricht, welchen die Griechen den Römern in der Philosophie gaben, nicht ohne Einfluß auf die Form, welche sie in dieser Zeit annahm. Sie bildete sich dadurch immer mehr zu einer feststehenden Ueberlieferung aus, wurde jetzt erst völlig Lehre der Schule und Sache der Gelehrsamkeit, anstatt daß sie früher das Ergebniß eines geistig bewegten Lebens gewesen war. Wir haben zwar früher schon gesehen, daß allmälig der alte schaffende Geist in den Philosophen-Schulen abgenommen hatte; aber doch fand sich in ihnen immer noch eine ge-

wisse Regsamkeit, welche in die alte Form der Lehre eine neue Denkart einzuführen wußte. Dies gilt von allen Hauptschulen der Philosophie; es gilt nur nicht von der After-Philosophie der Epikureer, denn in dieser blieb freilich von Anfang an fast Alles beim Alten. Aber selbst bei den Peripatetikern finden wir eine Abänderung der Formeln, welche wohl auch auf eine Aenderung der Gesinnung deutet, und wenn auch nur ein schwächliches Leben in moralischen Abhandlungen bis auf den Kratippos herab; in die alte Akademie pflanzte sich die neue in immer wechselnden Formen ein und die Entwickelung der stoischen Schule können wir bis auf die Zeiten des Cicero mit Sicherheit verfolgen. Mit dem Einflusse der Römer aber wurde dies allmälig anders. Wenn die Römer kamen, um von den Griechen zu lernen, so waren es nicht die jetzt lebenden Griechen, ein tief verachtetes Geschlecht, welche sie als Muster verehrten; es war die Blüthe der alten Zeit, auf deren Ueberlieferung die jetzigen gelehrten Griechen stolz waren und welche durch diese die Römer kennen lernen wollten. Hierdurch mußten auch die Philosophen auf die Stifter ihrer Schulen zurückgeführt werden und es kam nun nicht so sehr darauf an, Neues zu erfinden, als das Alte in seiner Reinheit wiederherzustellen und es so viel als möglich sich anzueignen. Man konnte in der That jetzt kaum etwas Besseres thun. Daher wurde es nun eine der Hauptbeschäftigungen in den Philosophen-Schulen, die Schriften der alten Philosophen zu lesen und zu erklären; Philosophen und Grammatiker wetteiferten mit einander, diese Schriften zu verbreiten, das Echte und das Unechte zu sondern, sie für das Lesen in eine bestimmte

Ordnung zu bringen und den Sinn derselben zu erläutern. Auf diese Weise wurden besonders die Schriften des Platon und des Aristoteles der Gegenstand gelehrter Untersuchung in den Schulen der akademischen und peripatetischen Philosophie. In der stoischen Schule galt das Ansehn besonders ihrer drei ältesten Häupter; doch erhielt sich in ihr noch eine regere Fortbildung, als in den übrigen Schulen, weil die ethische Strenge, welche sie in sich ausgebildet hatte, dem Sinne der Römer und der Zeiten zusagte. In dieser Art der gelehrten Beschäftigung mit der Philosophie wurde nach und nach eine gewisse allgemeine Summe der Ergebnisse festgestellt, welche die eine oder die andere Schule als ihr Eigenthum in Anspruch nahm; diese Hauptstücke der Lehre eigneten sich die Schüler als einen kurzen Auszug der Denkweise an, welcher sie sich hingegeben hatten; diese gingen auch als Meinungen in das Leben über. Ueber einige dieser Punkte blieb alsdann auch wohl noch ein Streit übrig, aber mehr für die Schule, als für das Leben; er wurde zur Uebung des Scharfsinns, um die Ueberlegenheit seiner Gelehrsamkeit oder seines Urtheils zu zeigen, nicht aus wahrem Interesse für die Untersuchung geführt. Nachdem die Lehren der verschiedenen Schulen sich so gegen einander abgegrenzt hatten, waren sie freilich beständig bereit, sich mit einander zu messen; aber man wußte es schon, daß aus diesem Streite nichts weiter erfolgen würde; man hatte sich darüber abgefunden, daß die Verschiedenheit ihrer Meinungen in einem verschiedenen Standpunkte der Untersuchung, in einer verschiedenen Ansicht der Dinge beruhe, welche man ein für allemal in dieser oder jener Schule gefaßt hatte.

Die Grundsätze der Lehren wurden nicht mehr in Ueberlegung genommen, um von ihnen aus die Wissenschaft weiter fortzubilden; so wie im Politischen, so auch in der Philosophie hing man einem Führer an; man hatte eine Partei ergriffen.

Es war natürlich, daß in diesem gelehrten Wesen, welches man mit der Philosophie trieb, auch das Streben nach dem Alterthümlichen sich geltend machte. Denn die Gelehrsamkeit überhaupt geht gern auf das Alte zurück und bei den Römern besonders war seit dem Verfall ihres Staats das Streben nach dem Alterthümlichen nichts Ungewöhnliches. Daher kamen jetzt auch manche schon verschollene Arten der Philosophie wieder zum Vorschein. Zwar die Hauptrolle spielten noch die vier Sekten, welche schon in den frühern Zeiten die größeste Bedeutung gewonnen hatten, die Akademiker, die Peripatetiker, Stoiker und Epikureer, aber es machten sich neben diesen auch die Philosophie des Herakleitos, der Pythagoreer, der Kyniker und der Skeptiker wieder geltend. Von diesen sind uns besonders die beiden letztern hier zu bemerken; denn die Erneuerung der herakleitischen Philosophie trat nur in einem sehr vereinzelten Punkte hervor und die neuern Pythagoreer gehören, wie schon früher bemerkt, ihrer größern Bedeutung nach den mystischen Regungen der griechisch-orientalischen Philosophie an. Dagegen die neuern Kyniker gingen aus derselben Neigung hervor, welche in dieser Zeit auch den Stoicismus begünstigte, so wie wir ja früher auch ein kynisches Element in der Lehre der Stoiker gefunden haben. Es war vorherrschend die praktische Seite dieser Lehre, welche anzog und welche durch die Mischung

des römischen Geistes mit der griechischen Philosophie hervorgehoben wurde, obwohl der Kynismus unter den Römern keinen großen Beifall erhielt, weil er den feinern Sitten der römischen Vornehmen, welche allein mit der Philosophie sich beschäftigten, widerstehen mußte. Die skeptische Philosophie aber, wenn auch den Römern selbst wenig genehm, ging doch ebenfalls aus dem Zustande der Philosophie hervor, in welchen sie durch ihre Beziehung zu den Römern gekommen war. Denn es ist klar, daß die vorher angegebene Weise, die Philosophien der verschiedenen Schulen als Ansichten der Welt und des Lebens zu behandeln, welche nach dem verschiedenen Standpunkte eines jeden auf verschiedene Weise gefaßt werden könnten, die skeptische Denkart nicht wenig begünstigen mußte. Daß diese nicht in den Formen der neuern Akademie sich bewegte, sondern dem ältern Skepticismus sich anschloß, erklärt sich zum Theil daraus, daß die neuere Akademie selbst eine Umbildung erfahren hatte und theils wieder auf den Platon zurückgegangen, theils mit der stoischen Lehre in ein vertrauteres Verhältniß gerathen war; zum Theil liegt der Grund hiervon auch darin, daß der neuere Skepticismus an keine der vier Hauptschulen der Philosophie sich anschließen konnte, sondern eben aus einer gelehrten Vergleichung aller Schulmeinungen hervorging.

Uebrigens bedarf es wohl kaum der Erinnerung, daß bei einer solchen gelehrten Schulphilosophie, wie sie in dieser Zeit sich ausbildete, es fast unvermeidlich war, daß auch ein eklektisches Bestreben mit ihr Hand in Hand ging. Wenn man auch im Gefühl seiner Schwäche der eigenen Erfindung in den Wissenschaften entsagt hat, so

wird man doch die Freiheit des Urtheils nicht leicht sich nehmen lassen, welche in der Wahl der verschiedenen, schon ausgebildeten wissenschaftlichen Ansichten sich kund giebt. Diese Wahl wird nach den verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Menschen verschieden ausfallen; kommen sie nicht etwa blos durch ein zufälliges Verhältniß zu ihrem Lehrer und zu ihrer Philosophie, so ist es eine eigenthümliche Neigung, welche sie bestimmt, sich dieser oder jener Sekte anzuschließen. Aber es läßt sich freilich auch nicht erwarten, daß dies ohne allen Vorbehalt geschehen werde, denn die Neigungen der Menschen wollen nie vollkommen mit einander stimmen, und so trifft man denn lieber ein Abkommen, in dem einen Punkte oder in den Hauptsachen zwar der einen Partei sich anzuschließen, in gewissen andern Punkten aber einer andern. Dies geht um so leichter von statten, je weniger man durch eigene gründliche Untersuchung zu der Ansicht der Schule gekommen ist, je weniger man also auch mit voller Ueberzeugung ihr anhängt. Es liegt in der Natur eines solchen Wählens unter den schon ausgebildeten Meinungen, daß der wissenschaftliche Zusammenhang dabei nicht besonders sorgfältig berücksichtigt und daß deswegen ein lockeres und schwächliches Verfahren mit den Begriffen von ihm begünstigt wird. Man begnügt sich mit dem, was wahrscheinlich ist und was denn natürlich dem Einen anders als dem Andern scheint. Doch sucht man dabei auch, je weniger man sich selbst vertrauen kann, um so mehr dem Urtheile der gewöhnlichen Meinung, der gemeinen Vorstellungsweise, welche im Leben der gegenwärtigen Zeit gilt, sich anzuschließen. Hierin ist vielleicht das größeste Verdienst dieser

wählerischen Philosophie. Sie hält einigermaßen das Bewußtsein von dem zusammen, was die Bestrebungen des allgemeinen vernünftigen Lebens von der Philosophie erheischen; sie stellt sich der falschen Deutung entgegen, welche die ungenügende einseitige Philosophie über das Gefühl der Bedürfnisse, die uns zur Philosophie treiben, ergehen zu lassen geneigt ist, und kommt dadurch zuweilen zu einer Mäßigung der Ergebnisse, welche von den größern Philosophen selten erreicht wird. Aber freilich es ist kein Bestand dabei; ihre Mäßigung entsteht nur aus ihrer Schwäche. Die Uebertreibungen sucht sie zu vermeiden; da, wo eine einseitige Richtung des Denkens, wo die einseitige Auffassungsweise eines Grundsatzes auf die Spitze getrieben werden soll, da scheut sie sich zu folgen; die Richtung aber, die einseitige Auffassungsweise läßt sie bestehen und so hat sie ihren eigenen Feind in sich selbst. Nur insofern mag daher ihre Mäßigung zu loben sein, als sie doch künftigen Zeiten eine Meinung überliefert, welche zu wissenschaftlicher Forschung anregen kann. Sie sucht die Früchte der frühern Zeit ohne Mühe zu ernten; aber ohne Arbeit ist kein geistiger Besitz. So wurde von Seiten des römischen Einflusses auf die Philosophie eine Vermischung der verschiedenen Lehren eingeleitet und es war nicht leicht zu vermeiden, daß dabei auch die Meinung aufkam, daß die Streitigkeiten der Schulen, wenigstens derer, welche einige Verwandtschaft unter einander haben, nur unwesentliche Punkte betreffen möchten und sich wohl auf eine friedliche Weise ausgleichen ließen. Wir haben schon früher Spuren dieser Meinung in der stoischen und in der neuern akademischen Schule gefunden. Doch

es gab einen Grund, weswegen sie in dem Gange der römisch-griechischen Philosophie keine lebhaften Fortschritte machen konnte. Denn indem man in dieser auf die gelehrte Beschäftigung mit den Schriften der alten Philosophen zurückgeführt wurde, indem auch der geschichtliche Sinn der Römer hierbei sich behauptete, konnte man über die Verschiedenheiten der Lehre nicht so leicht hinweggehn.

Dagegen in der Richtung, welche die Philosophie bei der Vermischung des Griechischen mit dem Orientalischen einschlug, wurde der Neigung, Verschiedenartiges zu vereinen und die wichtigsten Unterschiede der Lehre zu übersehen, ein viel größerer Raum eröffnet. Da, wo man Griechisches und Orientalisches vereinigen zu können glaubte, da mußte wohl die Fähigkeit zu unterscheiden schon sehr geschwächt worden sein. Wie hätte man dabei der Versuchung widerstehen sollen, in allen Lehren Alles zu sehen? Nicht eben sehr schwer konnte dies halten in den Gebieten der Betrachtung, auf welche man hier seine ganze Liebe gerichtet hatte. Es waren dies, wie wir wissen, die dunkelsten Gebiete der Philosophie, in welchen die Darstellung sich uns versagt, weil eine jede Anschauung uns für dieselben verläßt, in welche nur Ahnungen dringen und welche nur deswegen unsere Blicke, unsere Gedanken fesseln, weil unsere Sehnsucht über jede Grenze der Erkenntniß hinausreicht. Ueber diese Gebiete fand man bei den alten Philosophen theils nur Andeutungen vor, welche dazu bestimmt, die Beschränktheit gegenwärtiger Erkenntniß zu bezeichnen, doch hierzu zuweilen bildlicher oder mythischer Ausdrücke sich zu bedienen für nöthig gefunden hatten, theils waren auch darüber zuweilen be-

stimmtere Meinungen geäußert worden, welche doch nicht verkennen ließen, daß sie nicht ganz in eigentlichem Sinne verstanden sein wollten. Genug man konnte sich kaum verleugnen, daß man es hier mit etwas zu thun hatte, was in Worten sich nicht rein ausdrücken läßt, was daher, wenn auch nicht der Erkenntniß, doch der Lehre unzugänglich ist. Indem man nun aber doch in dieses Gebiet der Untersuchung sich gezogen fühlte, sah man sich in der Verlegenheit, einen Ausdruck für das Geheimnißvolle suchen zu müssen, um es zur Anerkenntniß zu bringen, um es zu preisen, um es als einen Gegenstand der Verehrung darzustellen. In diesem Drange, das Geheimniß des Göttlichen und seines Verhältnisses zu uns zur Sprache zu bringen und es doch als ein Unaussprechbares zu verehren, kamen die Orientalen zur griechischen Philosophie und die Griechen zu der mystischen Weisheit der Orientalen. Je mehr man sich nun hierbei genöthigt sah, die Ausdrücke in einem bildlichen und mythischen Sinne zu nehmen, um so mehr fand man auch, daß man einer freien Auslegung der Lehren der alten Philosophen Raum zu geben, daß man hinter dem nächsten Sinn der Worte eine tiefere Bedeutung zu suchen habe. Und wie sehr wurde nun hierdurch die Meinung begünstigt, daß nur in verschiedenen Formeln derselbe Sinn sich ausgedrückt habe, daß im Grunde alle oder doch die tiefsten Philosophen mit einander einig seien, besonders da eben an diesen äußersten Grenzen der Forschung wirklich mehr Einigkeit unter ihnen gefunden wurde, als in den Untersuchungen, welche der Mannigfaltigkeit der weltlichen Erscheinungen sich zuwenden. Ueber die Verschiedenheit der Lehren in

diesen letztern Punkten glaubten die leicht wegsehen zu dürfen, welche das Wesen der Philosophie allein in der Enthüllung des Göttlichen suchten, so weit es enthüllt werden könne, aber nur wenig darauf achteten, wie die Untersuchung der weltlichen Dinge mit der Erkenntniß des Göttlichen zusammenhänge, und so fanden sie zuletzt, daß alle Philosophie, in welcher Gestalt sie sich auch dargestellt haben möchte, auf Eins hinauslaufe, auf das, was schon die ältesten Weisen zu verkünden gestrebt hatten, was von Griechen und Juden, von ägyptischen Priestern, von Magiern und Gymnosophisten auf gleiche Weise nur unter verschiedenen Formen und in verschiedenen Graden der Reinheit für das Wahre anerkannt worden sei. So wurde eine völlige Vermischung aller religiösen Lehren, aller philosophischen Systeme, damit auch der Verlust aller Bestimmtheit in der Lehre eingeleitet.

Ein charakteristischer Zug in dieser Richtung ist die schwärmerische Verehrung des Alterthümlichen in Religionen, Sitten, Gebräuchen und Lehren. Je weiter man zurückging, um so näher glaubte man dem Göttlichen zu kommen. In dem Alterthum lag der Ursprung der religiösen Regungen, aus welchen alle alte Religionen sich heraus gebildet hatten, und um so reiner waren also auch hier die Bestrebungen, die Absichten der alten Religion ausgedrückt zu finden; so lange man nicht zu einer andern Religion gekommen war, mußte man auf die Bedeutung jenes Ursprunges zurückzukommen streben. Daher ist es natürlich, daß man in der Richtung, in welcher man Religiöses und Philosophisches unter einander mischte, auch auf die Lehren der ältern Philosophen zurückzugehen

sich geneigt fand. Daß man, indem man sie alle zu vereinigen und zu einem und demselben Zwecke zu gebrauchen suchte, mit der Auslegung sehr willkürlich zu Werke gehen mußte, läßt sich begreifen. Solche Auslegungen aber sich selbst und Andern glaublich zu machen, dazu war ein treffliches Mittel die Meinung, welche sich jetzt mehr und mehr verbreitete, daß Alles in den Lehren der griechischen Philosophie aus einer ältern Quelle geflossen sei, nämlich aus der Lehre orientalischer Weisen, welche wieder auf einen Mittelpunkt zurückginge, auf eine Offenbarung. Diese, welche freilich nicht unmittelbar nachgewiesen werden konnte, in ihren entfernten Spuren zu verfolgen, sie wo möglich in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen und eine jede wahre Erkenntniß des Göttlichen und seiner Beziehungen zu uns als einen gebrochenen Strahl der ursprünglichen Weisheit darzustellen, dies war die Aufgabe, welche man zu lösen strebte. Hier war nun den Vermuthungen ein unermeßlicher Spielraum gegeben, welche bei der Schwäche der damaligen Zeit in der historischen Kritik bald für sichere Ueberlieferungen angesehen wurden; verfälschte und untergeschobene Schriften von mancherlei Art kamen hinzu und so bildete sich allmälig der Wahn aus , daß es nicht unmöglich sei, auf eine allgemeine Quelle aller wahren Erkenntniß unter den Menschen zurückzukommen.

Wenn jedoch diese Erkenntniß bei den spätern Philosophen und unter den gegenwärtigen Menschen nicht mehr in ihrer vollen Reinheit gefunden werden sollte, so mußte es einen Maaßstab geben, nach welchem man die größere oder geringere Reinheit der einen und der andern Lehre

beurtheilen konnte. Dieser konnte nur in der allgemeinen Ansicht der Zeit von dem, was als göttlich zu verehren sei, und von seinen Beziehungen zu der Welt gefunden werden, und da diese Ansicht aus einem religiösen Bedürfnisse sich gebildet hatte, so mußten auch die philosophischen Systeme, welche das religiöse Element des Lebens zu begünstigen schienen, als der getreuste Abdruck der ursprünglichen Weisheit angesehen werden. In diesem Sinne wurden besonders die Pythagorische und die Platonische Lehre hervorgezogen. Auch mit der Lehre des Aristoteles wußte man sich zu befreunden. Die stoische Philosophie dagegen, obwohl man von ihr sehr viel, vielleicht das Meiste in den einzelnen Untersuchungen entnahm, hatte doch Manches, was zurückstieß, namentlich die materialistische Ansicht, das unerbittliche Fatum, den Trotz des Weisen auf seine Tugend; doch auch ihr suchte man Keime des Wahren zu entnehmen. Am wenigsten konnte man natürlich die starre Einseitigkeit des atomistischen Systems in den Fluß aller übrigen Ansichten bringen; doch findet man Spuren, daß man auch die poetisirenden Sprüche des Demokritos und das Beispiel seines Lebens herbeirief, um für die Wahrheit ihr Zeugniß abzulegen. So suchte man, je weniger man in der Kraft seiner eigenen Gedanken einen sichern Halt finden konnte, um so mehr Zeugnisse herbeizuschaffen, sie nicht so sehr nach dem Gewichte als nach der Zahl schätzend. Es war die Uebereinstimmung des Alterthums, ja aller Zeiten, aller Völker, aller Weisen, auf welche man sich berufen zu müssen glaubte.

Es wird zu bemerken sein, daß die Ansicht der göttlichen Dinge und ihres Verhältnisses zu der Welt, welche

in der griechisch-orientalischen Philosophie sich ausbildete, wesentlich von den Lehren der ältern griechischen Philosophen sich unterschied, mit den Verhältnissen unseres Zeitraums aber in genauer Verbindung stand. Indem man auf die ältesten Offenbarungen Gottes zurückzukommen suchte, wendete man sich der Meinung zu, daß die Offenbarung des göttlichen Lichtes, welches uns und die ganze Welt erleuchte, in der früheren Zeit die Welt heller erleuchtet habe, daß es aber durch die Schuld der Menschen allmälig in fortschreitendem Grade verdunkelt worden sei. Der klare Augenschein des ganzen gegenwärtigen Lebens und eine jede Vergleichung, in welche man dieses mit der Vergangenheit setzen mochte, schien diese Meinung zu bestätigen. Wo war jetzt die schöpferische Kraft des Gedankens zu finden, welche so große Werke hervorgebracht, so viele zur regsten Forschung befeuert hatte? Jeder der gegenwärtigen Menschen mußte als einen Schüler der Vergangenheit sich bekennen. Bis zu dem Grade herab war man erschlafft, daß man nicht einmal sich vorstellen konnte, die Menschen wären sonst erfindsamer gewesen; man meinte, sie hätten nur bessere Ueberlieferungen gehabt; sie hätten, dem Ursprunge derselben näher stehend, ihren Sinn besser zu begreifen gewußt. Nichts Anderes schien jetzt übrig zu bleiben, als durch die bekanntern und offnern, wiewohl trübern Ueberlieferungen der nähern Zeiten zu den dunklern, aber gehaltvollern Offenbarungen der frühesten Zeiten zurückzusteigen und wo möglich durch die nöthigen Zwischenstufen das Verständniß der Vergangenheit sich zu verschaffen. Man wurde hierdurch zu der Ansicht geführt, daß uns das Göttliche nur durch eine absteigende Reihe

von Offenbarungen bekannt werde, und indem man doch Alles an das Göttliche anzuknüpfen für nöthig fand, bildete man sich die Vorstellung, daß in ihm selbst die Nothwendigkeit liege, eine solche Reihe zu durchlaufen. So dachte man sich den Menschen und die Welt nur in einer mittelbaren Verbindung mit Gott, einem für uns verschlossenen und unzugänglichen Wesen. Dies ist die Ansicht der Emanationslehre, welche in dem vor uns liegenden Zeitraume sich verbreitete, dem griechischen Alterthume aber fremd war, eine Ansicht, welche aus orientalischen Vorstellungsweisen sich herausbildete und besonders der Denkweise der damaligen Zeit entsprach. Den Griechen lag ihrer ganzen Denkart nach der Begriff eines thätigen Schaffens gar nicht so fern von dem Begriffe der Vollkommenheit, welchen sie mit dem Begriffe Gottes verknüpften, als den Orientalen. Daher hat sich jenen auch die Ansicht, welche man in den neuern Zeiten mit dem Namen des Systems der Immanenz bezeichnet hat, nur in einer sehr unvollkommenen, fast ganz polemischen Form, entwickeln können; diese dagegen brachten in die Philosophie eine Lebensansicht, welche in einer völlig in sich abgeschlossenen Ruhe der Beschauung das Höchste zu erkennen meint. Daher mußte auch bei diesen zuerst in recht starkem Ausdrucke die Frage erwachen, wie aus der Ruhe des vollkommenen Wesens die Unruhe der weltlichen Thätigkeit sich habe erzeugen können und diese Frage mußten sie sich so zu lösen suchen, daß bei dem Hervorgehen der Welt aus Gott dieser unverändert in seinem Wesen bleibe und das Hervorgehen jener soviel als möglich nur geschehen lasse. Hierin liegt eben das Wesen der Emanationslehre, welche aus

der Natur Gottes ohne seine Thätigkeit die Welt ausfließend sich denkt, einen Ausfluß, welcher nicht in Gott, sondern nur in einem Andern ist. Wie sich hieran die Vorstellung anschloß, daß die Emanationen weiter in einer absteigenden Reihe von Wesen sich fortsetzen müßten, haben wir aus den besonderen Vorstellungen dieser Zeit schon früher zu entwickeln gesucht, im Allgemeinen aber ging es aus dem Gefühle des Uebels in der Welt hervor, weil das Uebel aus dem Wesen Gottes nicht unmittelbar fließen zu können schien. Es wurde in dieser Ansicht in der That eine Untersuchung stark angeregt, welche früher kaum berührt worden war. Die Frage nach der Abkunft der Dinge aus Gott erwachte jetzt in einer viel dringendern, in einer viel bestimmtern Art, als sie früher aufgefaßt worden war.

Wenn man nun aber doch in dem Gefühle des Uebels und der Entfernung von Gott und von seiner ursprünglichen Offenbarung eine Abhülfe der Noth und eine innigere Verbindung mit Gott suchen mußte, so war auch der Weg, auf welchem man hierzu zu gelangen hoffte, wesentlich von dem verschieden, welchen sonst edle Griechen und Römer gehen zu müssen geglaubt hatten. Es war nicht ein Leben voll von That und Handlung, ein Leben in der politischen Gemeinschaft mit Andern oder auch nur ein thätiges Leben im Kreise des Privatmanns, welches man empfahl, sondern eben diese Arten des Lebens schienen den Orientalen und den Griechen, welche die orientalische Ansicht in sich aufgenommen hatten, nur von sehr untergeordnetem Werthe. Eine großartige politische Ansicht konnte bei ihnen nicht aufkommen, da sie zur thätigen Anwendung derselben keinen Raum für sich fan-

den, und so wie bei den Alten das Staatsleben vor jedem andern äußerlich thätigen Leben immer den Vorzug gehabt hat, so mußte damit auch ihre Werthschätzung der äußern Thätigkeit überhaupt nur einen sehr niedern Grad anweisen. Ueberdies aber hängt diese Meinung von dem thätigen Leben in der äußern Natur auch damit zusammen, daß die Materie und das Körperliche nur als die Beschränkung des Geistigen, als das verunreinigende Princip, als die Quelle alles Uebels angesehen wurde und daß hiernach in der That auf eine folgerichtige Weise auch eine jede Beschäftigung mit der äußern Natur, ein jedes Handeln in Beziehung auf dieselbe in die Gefahr zu stürzen schien, durch die Berührung mit dem Materiellen sich zu verunreinigen. Hatte doch schon Platon geäußert, daß die Bearbeitung des Aeußern, so wie die Betrachtung desselben mehr ein nothwendiges als ein schönes Geschäft wäre. Hierin schien man vielleicht weniger von der Ansicht des klassischen Alterthums und der ältern griechischen Philosophen abzuweichen, als darin, daß man auch den Weg des wissenschaftlichen Nachdenkens verschmähte oder wenigstens nur sehr gering achtete. Zwar wissen wir, daß die griechischen Philosophen zuweilen auch wohl einen mißgünstigen Blick auf die Verehrer der enkyklischen Wissenschaften warfen, aber doch waren die vorzüglichsten unter ihnen nicht abgeneigt, jenen niedern Erkenntnissen das Verdienst zuzusprechen, daß sie dem Menschen eine wahre Bildung des Geistes gewährten, welche auch wohl als eine Vorstufe zur Philosophie betrachtet werden könne. Diesen Werth der enkyklischen Wissenschaften möchten die Orientalen nicht anerkennen; sie finden nur eins an ihnen

zu loben, daß sie nämlich den Geist von dem Körperlichen abwenden; sie gewähren nichts, sie gewöhnen uns nur etwas zu vermeiden. Dies Vermeiden ist aber eigentlich das, was als der wahre Weg zur höhern Einsicht und zur Aufnahme der wahren göttlichen Offenbarung führen soll, das Vermeiden einer jeden Verunreinigung mit der Materie, so weit es irgend getrieben werden kann. Die möglichste Steigerung in der Enthaltsamkeit vom sinnlichen Genusse, in gänzlicher Abtödtung der sinnlichen Triebe, in Kasteiung des Fleisches wird für das einzige Mittel, um zum Heile und auch zur Wissenschaft zu gelangen, gehalten. Man hoffte, wenn das Auge für das Aeußere, wenn jeder Sinn für das Sinnliche sich geschlossen habe, dann werde das Auge und der Sinn für das Geistige sich öffnen. Dies hatte eben so verderbliche Folgen für die Entwicklung der Wissenschaften, als für die Ansicht, welche dadurch vom praktischen Leben gefaßt wurde. Während man von diesem sich zurückzog, oder es nur aus Zwang betreiben zu müssen glaubte, um sich um so höher zu dünken, je mehr man es verachtete, konnte man auch die Arten der Wissenschaft, welche mit ihm in Verbindung stehen, nur gering achten. Es entwickelte sich hier ein Gegensatz zwischen dem, was in den Wissenschaften dem Leben dient oder in der gewöhnlichen Vorstellungsweise des Lebens festgehalten werden muß, und zwischen dem, was von dieser abzieht und dagegen auf die idealen Grenzen aller Wissenschaft deutet. Diese letztern Bestandtheile der Wissenschaft, das, was man in neuern Zeiten das Transcendentale genannt hat, was die Ideen Gottes und der Welt darzustellen sucht, strebten die Philosophen, von welchen wir reden, von dem

erstern Bestandtheile zu sondern, um es rein, wie es für sich ist, auffassen zu können. Dadurch brachten sie einen Zwiespalt, einen Widerspruch in die Wissenschaft, so wie sie ihn ja auch im Leben fanden, in welchem das Gute und das Böse, der Geist und die Materie in einem beständigen Kampfe mit einander liegen sollten. Vielleicht möchte man dies noch für einigermaßen erträglich halten, wenn sie nur nicht auch gerathen hätten, gegen den bösen uns bekämpfenden Feind nur die Augen zu schließen und die Hände von ihm zurückzuhalten. Und doch thaten sie dies, wenn sie das thätige Leben, welches das Materielle angreift, zu beseitigen suchten, ja sie thaten noch mehr, wenn sie sogar die Beschäftigung mit den Wissenschaften, welche mit dem thätigen Leben in Verbindung stehen, als ein Mittel billigten, um von dem thätigen Leben abzukommen. Ueberlegt man sich dies, so kann man wohl nicht leugnen, daß in der ganzen Vorstellungsweise dieser Männer eine Verwirrung ungleichartiger Elemente herrschte.

Aber wenn sie nun von dem Sinnlichen abmahnten und die enkyklischen Wissenschaften auch nur als Mittel betrachteten, den Geist vom Falschen abzuziehen, aber nicht ihn emporzuleiten zu dem Höhern, welche Mittel blieben ihnen alsdann noch übrig, das Wahre zu erkennen? Wir haben gesehen, wie sie den alten Ueberlieferungen mit religiöser Ehrfurcht vertrauten, wie sie dieselben stufenweise von dem Alten zu dem Aeltern hinauf zu verfolgen suchten, wie sie aus ihnen allen denselben Geist zu vernehmen glaubten und wie sie daher mit Vergleichung und Auslegung derselben sich zu beschäftigen für nützlich hielten. Diese Verehrung des überlieferten Wortes war

bei Vielen von Aberglauben nicht frei, so wie man denn in der Zeit, von welcher wir reden, überhaupt und besonders in der angegebenen Richtung den geheimen Kräften der Worte und Zeichen und allen den geheimen Künsten, welche mit solchen Dingen sich beschäftigen, großes Gewicht beimaaß; aber die Meisten derer, welche der Philosophie wahrhaft sich zugewandt hatten, mußten doch einsehen, daß man zu den alten Ueberlieferungen den rechten Geist hinzubringen müsse, um sie zu verstehen; denn dem Spötter, dem Leichtsinnigen und Flatterhaften werde es nichts helfen, wenn er mit ihrer äußerlichen Form sich beschäftigen wollte; er werde Worte hören oder Zeichen sehen, ohne ihren Sinn zu ahnden. Daher forderten sie ein reines Gemüth, einen frommen Glauben, Eifer und Einsicht, mit welchen man die heiligen Sprüche der Philosophie und der Propheten auffassen und die heiligen Gebräuche begehen solle, um von ihnen den gewünschten Nuzzen zu ziehen. Um dieser Forderung zu genügen, glaubte man, sich von dem Aeußern zurückziehen zu müssen, um nichts Anderes zu schauen, als nur das reine Wesen unseres Geistes oder unserer Vernunft. So wurde man auf die Vereinfachung seines Wesens und seines Schauens, auf die innerliche Beschauung geführt, welche die Orientalen in so verschiedenen Gestalten uns empfohlen haben. Indem man sich von allem Aeußeren abzusondern trachtete, wollte man den natürlichen Zusammenhang der Dinge unterbrechen, um in einen höheren Zusammenhang sich zu versetzen. Da jenes und dies unmöglich ist, so war die natürliche Folge davon, daß man in einen willkürlichen Zusammenhang der Vorstellungen sich hineinträumte, der

doch zuletzt nur den Zusammenhang des Innern mit der Außenwelt an der persönlichen Denkweise gebrochen abspiegelte. Daß auf solche Weise keine wahre Wissenschaft zu Stande kommen konnte, ist begreiflich. Die falsche und trügerische Welt, deren verunreinigende Berührung man floh, sie war selbst nur ein Trugbild der Einbildungskraft, ein abstraktes Bild der sündigen Gelüste, in welchen man sich verstrickt sah, deren Schuld man aber lieber auf das Aeußere abwälzen, als in sich selbst anerkennen wollte. Die Wahrheit, welche diesen Irrthümern zum Grunde lag, floß nur aus dem Gefühl der Schwäche, in welche die alten Völker und das ganze Princip ihres Lebens versunken waren, und aus der daran sich anschließenden Sehnsucht nach der Entwicklung eines höhern Princips und eines kräftigern Lebens.

Schon früher haben wir angedeutet, daß in der christlichen Religion das neue Princip belebend für die Entwicklung der ganzen Menschheit sich bilden sollte. Dies darzuthun würde die Aufgabe einer vollständigen Geschichte der Menschheit sein, deren Theil die Geschichte der Philosophie ist. Der Beweis dafür im Allgemeinen liegt darin, daß von der christlichen Religion alle die Völker in ihren Sitten und Einrichtungen, in ihrem wissenschaftlichen Leben und in ihrer Gesinnung gebildet worden, von welchen die Fortschritte der neuern Geschichte ausgegangen sind. Ihrem Theile nach trägt auch die Geschichte der Philosophie zu diesem Beweise bei, indem sie nachweist, daß die Fortschritte der neuern Philosophie aus dem Christenthume hervorgegangen sind und im Wesentlichen die Bestimmung gehabt haben, der christlichen Gesinnung eine

ihr entsprechende Wissenschaft zu finden. Doch auch diese Aufgabe der Geschichte der Philosophie liegt gegenwärtig noch nicht vor uns; sie kann erst bei der Betrachtung der christlichen Philosophie allmälig zur Lösung kommen. In den Erscheinungen aber, mit welchen wir es beim Ausgange der alten Philosophie zu thun haben werden, können wir nur eine Vorbereitung zur christlichen Denkart finden, welche sich ausspricht in der Sehnsucht nach etwas Besserem, als was von der Gegenwart geboten wurde. Aber freilich die, welche unter den Heiden eine solche Sehnsucht fühlten, vergriffen sich in den Mitteln, die Gebrechen der Gegenwart zu heilen; sie sahen das Gute nicht in der Zukunft, welche uns verheißen worden, sondern in der Vergangenheit, in welcher die Blüthe der alten Völker lag; in den alten Offenbarungen suchten sie ihr Heil; daher das Festhalten an dem alten Aberglauben, an dem alten Götzendienste, das Vertrauen auf alte Gebräuche und auf die Versöhnung des Göttlichen durch äußere Opfer; daher der ohnmächtige Kampf gegen die Kraft der neuen Gesinnung und Richtung des Lebens, welchen man durch die Vermischung des philosophischen Gedankens mit den religiösen Ahnungen des Alterthums bestehen zu können hoffte. Auch da, wo die Hoffnung auf eine spätere, vollkommenere Offenbarung sich vorfand, dachte man sie nur in der alten Weise als eine volksthümliche Offenbarung, begleitet von der Wiederherstellung des alten Glanzes und der alten Herrschaft des Volkes. Die alte Philosophie, die alte Gesinnung hatte noch nicht die alte Volksthümlichkeit, aus welcher Philosophie und Gesinnung sich entwickelt hatten, verleugnen gelernt.

Doch bei allem dem war jene Sehnsucht die Vorbereitung zum Christenthum. Daher lag auch die Entwicklung der Philosophie, in welcher sie sich äußerte, dem Zwecke dieser Periode, wie wir ihn früher bezeichnet haben, näher als die Entwicklung der griechisch-römischen Philosophie, daher hat auch die erstere länger gedauert als die letztere. Durch ihren Streit gegen das Christenthum wurde nun die alte Philosophie zu einer wahrhaft heidnischen, mußte aber selbst in dieser Gestalt für die Wahrheit der christlichen Bestrebungen ihr Zeugniß ablegen, indem sie in der That als ein Zerrbild des Christenthums sich darstellte. Doch vereinigte sie bald alle philosophische Regungen in sich, welche der Ausgang der alten Völker zeigte, und schon vom Anfange des dritten Jahrhunderts an hatte sie die Herrschaft über alle übrige Arten der Philosophie entschieden gewonnen. Damals war die römische Litteratur schon zu großer Bedeutungslosigkeit herabgesunken und mit ihr natürlich auch die griechisch-römische Philosophie verfallen. Immer mehr hatte der römische Staat den römischen Charakter verloren und immer allgemeiner konnte daher auch die Ansicht geltend gemacht werden, daß im hohen Alterthume die Blüthe der Völker und die wahre Offenbarung zu suchen sei. Denn das römische Wesen konnte natürlich nicht so leicht zu dieser Ansicht sich hinneigen, da seine Blüthe zu neu war und die Erzählungen von seinem Ursprunge zu sehr einen geschichtlichen Charakter angenommen hatten, als daß sie mythischen Träumereien sich hätten bequemen sollen. Die ganze noch übrige Kraft der alten Völker sprach nun immer mehr nur noch

im Widerstande gegen die christliche Religion vertheidigungsweise sich aus.

Wir haben hiermit hinlänglich die Verhältnisse bezeichnet, unter welchen das philosophische Leben der vor uns liegenden Periode sich entwickelte. Es wird nun nicht schwer halten, eine Eintheilung für unsere Darstellung zu finden, welche uns der Sache gemäß zu sein scheint. Mit dem Beginn des dritten Jahrhunderts nach Christo macht sich ein Abschnitt in dem Zeitraume, mit welchem wir es zu thun haben, sehr bemerklich. Der Gegensatz zwischen dem römischen und orientalischen Wesen und damit auch der Gegensatz zwischen den einzelnen griechischen Philosophen-Schulen tritt zu dieser Zeit ganz zurück. Stoiker und Epikureer, Skeptiker und Kyniker und wie die andern Richtungen in der griechischen Philosophie heißen mögen, sie geben von jetzt an fast keine Spur des Lebens von sich; nur die aristotelische und platonische Philosophie bleiben in Achtung und werden meistens als Lehren gleichartiger Ansicht behandelt, so daß nur die Vorliebe für die eine oder die andere Schule bald hierhin bald dorthin sich neigt, zuweilen auch wohl in Polemik sich bemerkbar macht. Dieser Gegensatz hat jedoch nur eine untergeordnete Bedeutung; an die Stelle des Gegensatzes zwischen den verschiedenen Schulen der Philosophie tritt dagegen der Gegensatz zwischen dem Heidenthume und dem Christenthume und indem jenes mit der ganzen Gewalt der früheren philosophischen Bildung, so weit sie zum Kampfe gegen das Christenthum brauchbar schien, sich zu rüsten bemüht ist, erhebt sich die alte Philosophie, es ist nicht zu leugnen, noch einmal zu ausgezeichneter Bedeutung.

Mit Kraft, mit einem jugendlichern Feuer, als sie seit langer Zeit gezeigt hatte, läßt sie ihre Stimme hören. Dieses Feuer erweist sich denn auch in einer durchgreifenden Ausbildung der Philosophie, welche das, was früher in derselben Richtung zwar, aber mehr in einzelnen Gedanken, bruchstückweise und weniger folgerecht von der griechisch-orientalischen Philosophie geleistet worden war, zu einem festern Zusammenhange, mit Aufwand eines nicht geringen Scharfsinns ausbildete. Aber es war mehr der Flug einer kühnen Phantasie, welche das Vergangene und die Bedeutung der Philosophie in das Schönere ausmalte, als besonnene Einsicht in das Wesen der alten Philosophie, es war mehr Ueberspannung als gesunde Kraft, was zu dieser Entwicklung der Neu-Platonischen Philosophie trieb, und daher versank sie auch bald theil in spitzfindige Grübelei, theils in Aberglauben.

So theilt sich uns diese Periode in zwei größere Abschnitte. Der erste Abschnitt aber hat zwei wesentlich verschiedene Theile, welche gleichzeitig neben einander einher laufen, die Geschichte der griechisch-römischen und die Geschichte der griechisch-orientalischen Philosophie. Fast zu gleicher Zeit griff die griechische Philosophie nach Osten und nach Westen um sich. Doch werden wir zuerst zu der griechisch-römischen Philosophie uns zu wenden haben, theils weil sie dem Charakter nach der frühern griechischen Philosophie am nächsten steht, theils weil sie auch früher abstirbt, als die griechisch-orientalische Philosophie, welche in dieser Zeit nur die Vorbereitung zu der glänzendern Entfaltung derselben Richtung in der Neu-Platonischen Schule

macht. Beide Richtungen in der Philosophie der Zeitordnung folgend durcheinander zu werfen, würde die Verschiedenheit ihres Charakters und ihrer Bedeutung verkennen heißen. Die griechisch-römische Philosophie, wenn wir sie kurz bezeichnen sollten, würden wir einen gelehrten Eklekticismus mit vorherrschender Neigung für das Praktische nennen. Die griechisch-orientalische Philosophie gibt sich zwar nicht weniger die Miene der Gelehrsamkeit, sie ist aber ganz und gar fern von dem geschichtlichen Sinne, welcher die Unterschiede aufzufassen strebt; die mystische Ansicht, welche sie beherrscht, sucht Alles, was ihr nicht entschieden zuwider ist, in dieselbe Unbestimmtheit neblicher Umrisse zu ziehen. Daher bezeichnet uns die griechisch-römische Philosophie den Verfall des philosophischen Geistes von der Seite, von welcher sich ihm wie einem alternden Körper alle Glieder seines frühern Lebens verknöchern; alle Lehren verwandeln sich ihr bald mehr, bald weniger in starre Formeln, in todte Worte. Die griechisch-orientalische Philosophie dagegen gibt uns das Bild einer allmäligen Auflösung der festen Bildungsformen, einer unbestimmten Gährung, welche wir früher mit dem Uebergange eines lebendigen Körpers in Fäulniß und Verwesung verglichen haben.

Was die Anordnung des Einzelnen in den angegebenen Abschnitten betrifft, so wird uns der erste derselben besonders dadurch zu schaffen machen, daß er so wenig Bewegung und Fortschritt enthält. Die griechisch-römische Philosophie zeigt fast nur die starre Form der Gelehrsamkeit, und unsere Geschichte wird deswegen genöthigt sein, in diesem Theile sehr gegen unsern Wunsch fast die Ge-

stalt einer Litteratur-Geschichte anzunehmen. Denn meistens werden wir nur zu berichten haben, wie die griechische Philosophie unter den Römern verbreitet worden, wie sie unter ihnen wechselnde Schicksale gehabt und dem Charakter der Römer gemäß sich einigermaaßen umgebildet habe, ohne doch dadurch eine weitere Entwicklung zu gewinnen. Bei weitem die meisten philosophischen Schriftsteller, welche diesem Theile unserer Geschichte angehören, sind verloren gegangen; wir finden nur zerstreute Nachrichten über sie, zuweilen können wir fast nur ihre Namen anführen oder von ihren äußern Schicksalen etwas berichten. Von vielen Männern wissen wir, daß sie zu dieser oder jener Sekte sich bekannten, nur deswegen, weil sie außerdem eine Rolle in der merkwürdigen Geschichte ihrer Zeit spielten. Auch die Männer, deren philosophische Schriften uns noch übrig sind, haben diese Gunst des Geschicks zuweilen weniger dem großen Einfluß zu danken, welchen sie auf die Philosophie ihrer Zeit gehabt hätten, als der Bedeutung, welche ihnen sonst für die Litteratur der Römer, für die einzelnen Wissenschaften, für die Sitten oder für die Geschichte ihrer Zeiten beigelegt werden darf. Dennoch werden wir sie nicht ganz übergehen dürfen, weil sie einigermaaßen in die Verbreitung der Philosophie, in die Art, wie sie spätern Zeiten überliefert worden ist und wie sie Einfluß auf die einzelnen Wissenschaften und auf das Leben sich erworben hat, eingegriffen haben. Ueberdies zerfällt uns dieser Theil unserer Geschichte in viele Einzelheiten, indem, wie früher bemerkt, die einzelnen Schulen ohne einen belebenden Einfluß unter einander sich fortpflanzten. Es war zu dieser Zeit fast wie in den

ersten Zeiten der griechischen Philosophie, wo auch die verschiedenen Schulen nebeneinander sich entwickelten, ohne wechselseitig sich zu verständigen, nur daß in jener und in dieser Zeit verschiedene Gründe dieser ähnlichen Erscheinungen obwalteten. Denn in der alten Zeit war es die jugendliche Zerstreutheit der Bestrebungen, der Mangel an allgemeinem Ueberblick über das ganze Gebiet der Wissenschaft und an Mitteln einer leichten Verständigung, in der gegenwärtigen Zeit aber der Mangel an erfinderischer Kraft, was die Schulen getrennt hielt. Das Bewußtsein dieses Mangels spricht sich am entschiedensten in der skeptischen Schule aus, deren vorzüglichste Kunst darin besteht, die verschiedenen Ansichten der Schulen neben einander zu stellen und die Beweise derselben nach dem von Alters her überlieferten Maaßstabe zu prüfen, ohne von der Wahrheit, welche der einen und der andern Ansicht inwohnt, sich im geringsten bewegen zu lassen. In dieser Schule drückt sich am deutlichsten die gelehrte Behandlungsweise der Philosophie aus, weswegen wir es auch für passend halten, mit der Darstellung ihrer Lehre den ersten Theil des ersten Abschnittes zu schließen, um dann zu der griechisch-orientalischen Philosophie überzugehen. Kein stärkerer Gegensatz als der zwischen den Skeptikern und den Vorläufern der Neu-Platoniker. Jene gehen darauf aus, die verschiedenen Meinungen der Philosophen einander so schroff als möglich entgegenzustellen, indem sie fast ganz bei den Widersprüchen im äußern Ausdruck stehen bleiben und sie auch wohl noch zu schärfen suchen; diese dagegen möchten die verschiedenartigsten Ansichten mit einander verschmelzen, indem sie zu ihrem inneren Kerne, zu

ihrer tieferen Bedeutung vorzudringen ſtreben und dabei nicht ſelten die Spitzen der Widerſprüche abſtumpfen. Jene laſſen die alten Gebräuche der Götterverehrungen beſtehen, weil es ihnen bei ihrer gänzlichen Meinungsloſigkeit gerathen ſcheint, im äußern Leben der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe zu folgen; aber es iſt eben nur das Aeußere der Religion, was ſie beibehalten; der Philoſophie wollen ſie dabei gar keine Einrede geſtatten; dieſe dagegen werfen ſich mit dem größeſten Eifer in die Religionen; ihren Gebräuchen ſchreiben ſie einen großen Werth zu; aber im Grunde verändern ſie die Bedeutung derſelben und legen in eine jede eigenthümlich ausgebildete Form ihre allgemeine philoſophiſche Anſicht. Wenn die Skeptiker dieſer Zeit die alte Philoſophie verwerfen, ſo wollen ſie doch damit nicht die ganze Bildung der ältern Zeiten verworfen haben, ſondern ſie möchten ſich das von ihr aneignen, was nur für das praktiſche Leben dient, die nützlichen Künſte; die griechiſch-orientaliſche Philoſophie dagegen, ſie achtet die nützlichen Künſte gering und nur die Philoſophie und die Wiſſenſchaft der Alten, welche über die gewöhnliche Anſicht des Lebens erhebt, ſcheint ihr lobenswerth. So zeigt ſich in dieſer Zeit das Zerfallen der alten Bildung in ihre verſchiedenen Elemente; nur noch in einſeitigen Richtungen hält man ſie feſt; den Zuſammenhang ihrer Theile weiß man nicht mehr zu begreifen und ſich anzueignen.

In dieſer Entwicklung der römiſch-griechiſchen Philoſophie werden wir aber noch zwei Seiten unterſcheiden können, je nachdem das eine oder das andere Element, welche in ihr mit einander gemiſcht ſind, die gelehrte Ue-

berlieferung oder das praktische Bestreben das Uebergewicht hat. In dem Vorwalten des praktischen Sinnes tritt uns der Einfluß des römischen Geistes am bedeutendsten hervor; er äußert sich besonders in der Neigung zur stoischen Lehre, mit welcher auch die kynische Schule in einiger Verwandtschaft steht. Eben weil dieser römische Geist im Anfange unserer Periode lebendiger eingreift, später aber mehr und mehr abstirbt, werden wir diese Seite der römisch-griechischen Philosophie zuerst zu betrachten haben. Dagegen an der vorherrschend gelehrten Ueberlieferung der Philosophie hat der römische Charakter nicht einen so entschiedenen Antheil; sie findet sich deswegen auch nicht so ausschließend in den Gegenden, in welchen das römische Element vorherrscht; auch die Orientalen tragen dazu das Ihrige bei. Eben diesen Theil können wir am wenigsten genau verfolgen. Der Ausgang dieser Richtung ist in der skeptischen Schule zu suchen, wie schon angedeutet wurde.

Wenn wir nun aber in dem zweiten Theile unseres ersten Abschnittes die griechisch-orientalische Philosophie, so lange sie neben der griechisch-römischen Philosophie einherlief, in ihrem ersten Aufkommen und in ihrem fragmentarischen Vorkommen zu betrachten haben, so werden wir dabei nicht unterlassen dürfen, uns noch einmal in das dunkle Gebiet der orientalischen Lehren zu werfen. Denn da die Orientalen nicht blos, wie die Römer, empfänglich für die griechische Philosophie sich zeigten, sondern selbst etwas Neues in dieselbe brachten, so werden wir den Ursprung desselben nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Sei es nun, wie Einige wollen, daß die Orientalen, nur von den Griechen angeregt, eine philosophische Lehre sich aus-

gebildet haben, oder sei es, daß sie auf eine philosophische Ansicht aus sich selbst gekommen, sei es endlich, wie Andere behaupten, daß Alles, was man für Philosophie der Orientalen ausgegeben habe, nur fälschlich diesen Namen führe, so steht doch nicht zu leugnen, besonders seitdem die neuern Forschungen über das indische Wesen einiges Licht verbreitet haben, daß eine Lehre unter den Orientalen sich vorfindet, welche wenigstens mit demselben Rechte auf den Namen der Philosophie Anspruch machen darf, mit welchem, um eins als Beispiel anzuführen, den Lehren des Demokritos oder des Epikuros dieser Name beigelegt worden ist. Und sehr wahrscheinlich ist es, daß diese Art philosophischer Lehre schon zu der Zeit sich zu entwickeln begonnen hatte, als die orientalische Denkweise auf die griechische Philosophie Einfluß auszuüben begann, und daß sie auch, sollte es auch nicht auf unmittelbare Weise geschehen sein, Anregungen an die griechisch-orientalische Philosophie abgegeben hat. Wir finden uns nun freilich in dem mißlichen Fall, über die orientalische Philosophie weder aus den ersten Quellen berichten, noch unsern Bericht aus hinlänglichen Ueberlieferungen Anderer schöpfen zu können, und am wenigsten vermögen wir sicheren Angaben folgend anzugeben, wie der Zusammenhang derselben mit der griechischen Philosophie sich vermittelt haben möge; Alles vielmehr über alle diese Punkte liegt in demselben Dunkel, in welchem wir uns überhaupt befinden, wenn es uns darauf ankommt, die geschichtliche Entwickelung des orientalischen Alterthums seinem innern Leben nach uns zu vergegenwärtigen, und es würde uns daher etwas Erwünschtes gewesen sein, wenn es uns frei gestanden hätte,

diesen Theil unsers Werkes ganz zu übergehn oder ihn ganz fremden Händen zu überlassen. Aber das Erstere schien uns nicht redlich weder gegen Andere, noch gegen uns, sondern nur dem kindischen Verfahren vergleichbar, welches in ungewissem Lichte, wenn es irgendwo etwas hervordämmern sieht, furchtsam das Auge verschließt; das Andere dagegen war uns nicht möglich, weil die Arbeiten der Orientalisten über die orientalische Philosophie bisher theils nur eine Masse unverarbeiteten Stoffes geliefert haben, theils mit dem, was ihnen vorlag, auf eine zu wenig kritische Weise zu Werke gegangen sind, als daß wir ihre Untersuchungen in gutem Vertrauen uns aneignen könnten. Es scheint ihnen zu begegnen, weil sie meistens in Gebieten arbeiten, welche der ungewissen Sage angehören oder nur Bruchstücke der Geschichte in ein helleres Licht stellen, daß sie auch den Maaßstab eines klaren geschichtlichen Zusammenhangs, wie er uns in der Geschichte des Abendlandes vorliegt, nur mit ungeübten Händen zu handhaben lernen. Demnach bleibt uns nichts Anderes übrig, als unsere eigenen Kräfte anzustrengen, um, so viel uns möglich ist, eine getreue Darstellung dessen zu geben, was in der orientalischen Denkweise zu philosophischer Form sich auszubilden gestrebt hat. Dies wird alsdann in unserer Geschichte der griechischen Philosophie als eine nothwendige Einschaltung sich darstellen, welche ein Jeder überschlagen mag, der schon von sich selbst eine hinlängliche Kenntniß der orientalischen Denkart und des Einflusses, welchen sie auf die griechische Philosophie gehabt haben möchte, sich zutrauen darf. Der übrige Inhalt des zweiten Theils unseres Abschnitts wird alsdann leicht sich ein-

theilen lassen, obgleich wegen fragmentarischer Ueberlieferungen, welche wohl auch in einem fragmentarischen Verlaufe ihren Grund haben möchten, der Zusammenhang nicht überall deutlich nachgewiesen werden kann. Er zerfällt uns von selbst in zwei Theile, indem auf der einen Seite zu zeigen ist, wie die griechische Philosophie unter den griechisch gebildeten Orientalen wirkte, auf der andern Seite aber, wie auch die Griechen von der orientalischen Denkweise berührt und ihre philosophische Ansicht einer andern Richtung zugeführt wurde. Diese beiden Theile scheinen auch der zeitlichen Folge nach auseinander zu treten; wenigstens finden wir bei den griechisch gebildeten Orientalen früher eine entschiedene Neigung zu der Art der Vermischung der Denkweisen, welche hier in Betrachtung kommt, als bei den Griechen, und dies möchte auch wieder eine Analogie dafür darbieten, daß bei den reinen Orientalen noch früher eine ähnliche philosophische Bildung sich entwickelt habe.

Die Hinneigung der Griechen zu der orientalischen Denkweise führt uns nun in unsern zweiten Abschnitt. Sie bildet den natürlichen Uebergang in diesen. Denn in demselben finden wir Orientalisches und Griechisches so vermischt, daß die Mischung äußerlich ganz auf den griechischen Charakter Anspruch macht. Wir haben in diesem Abschnitte einen mehr zusammenhängenden Verlauf zu beobachten, als der erste Abschnitt uns darbietet; deswegen ist er auch für die geschichtliche Untersuchung ergiebiger, so wie fruchtbarer an philosophischen Gedanken oder, wenn man uns dies nicht zugeben sollte, wenigstens an Versuchen, die Aufgaben der Philosophie in ein neues Licht zu

stellen. Auch fließen uns für die äußere und innere Geschichte der Philosophie dieser Zeit die Quellen reichlicher; denn die Philosophie der Griechen hatte jetzt wieder durch den Gang der Entwicklung eine bedeutendere und mehr in das Auge fallende Stellung eingenommen; sie hatte es mit einem Kampfe, zu thun, welcher in dieser Zeit die Welt bewegte; sie mußte sich ihrem Gegner, dem Christenthume, würdig zu zeigen suchen. Das Bewußtsein von dieser Bedeutung, das Streben, den alten Völkern ihre Religion in ein würdiges Licht zu stellen, oder das religiöse Bedürfniß, welches sich jetzt sehr allgemein fühlbar gemacht hatte, aus der Mitte der alten Bildung zu befriedigen, die Wärme, welche sich aus dem religiösen Gefühle den philosophischen Forschungen mittheilte, alles dies belebte und kräftigte eine Zeit lang die Neu-Platonische Schule. In ihrer Geschichte werden wir nun freilich die alte Philosophie in einige Berührung mit dem Christenthume und der christlichen Litteratur treten sehen, so daß es hierbei zweifelhaft werden könnte, ob es nicht gerathener sein möchte, von nun an die Geschichte der alten und der christlichen Philosophie in Verbindung mit einander zu betrachten, als beide, wie wir uns vorgenommen haben, von einander getrennt zu behandeln. Es sind jedoch mehrere, nicht unbedeutende Gründe, welche uns in unserem Vorhaben bestärken. Zunächst ist es der Wunsch, in einer fortlaufenden Reihe und dadurch in der möglichsten Reinheit die Wirkungen der christlichen Gesinnung auf die Philosophie darzustellen. Dazu gesellt sich alsdann die Betrachtung, daß doch die Rücksicht, welche die Neu-Platonische Philosophie auf das Christenthum nimmt, nur

sehr äußerlich ist, nur das sich aneignet, was schon in der alterthümlichen Gesinnung der Griechen, der Römer und der Orientalen zu liegen schien, nur das bekämpft, was auf der Oberfläche der Erscheinung lag, die demüthige Gestalt, welche dem Stolze und Glanze der alten Bildung zuwider war, ohne die tiefe Bedeutung dieser unscheinbaren Hülle zu ahnen. Endlich bewegt uns auch noch dies, daß doch die erste Entwicklung der Neu-Platonischen Schule bis auf den Plotinos herab auf das Christenthum selbst fast gar keine Rücksicht genommen, sondern nur den Einfluß von ihm erfahren zu haben scheint, welche durch die allgemeine Bewegung der Geister in religiöser Richtung bedingt war, und daß die Fortpflanzung der ganzen Neu-Platonischen Schule von dieser ersten Entwicklung abhängt. Mit viel größerer Zuversicht kann man sagen, daß die Anfänge der Neu-Platonischen Philosophie Einfluß auf die christliche gehabt haben, als umgekehrt die Anfänge der christlichen Philosophie auf die Neu-Platonische. Wir werden daher auch in der Geschichte unseres zweiten Abschnitts zu Anfang keine Veranlassung haben, von der christlichen Philosophie etwas vorauszusetzen; es ist nur die Bekanntschaft mit der äußern Erscheinung des Christenthums, wie sie unter uns allgemein verbreitet ist, was hie und da in Anspruch genommen werden muß. Aber es lag in der Natur der Sache, daß doch das Christenthum und die aus ihm fließenden Ansichten und Richtungen in der Philosophie mit dem Fortgange der Zeiten an Einfluß zunahmen. Der Ausdehnung seines Einflusses auf das Leben der alten Völker überhaupt mußte auch die Ausdehnung seines Einflusses auf die Philosophie folgen,

und indem dieser sich mehr und mehr steigerte, sollte er zuletzt die ganze heidnische Philosophie auflösen. Daher können wir uns nicht wundern, daß allmälig durch die Fortwirkung des Christenthums der Neu-Platonischen Schule ihre Kraft entzogen wurde und daß selbst die Richtung der Streitigkeiten in der christlichen Kirche, welche in spitzfindige Untersuchungen sich verlaufend eine formelle Dialektik begünstigte, in der Neu-Platonischen Schule dazu beitrug, daß man seinen Fleiß wieder mehr, als dies früher geschehen war, den Aristotelischen Schriften zuwendete.

Wir haben nun, ehe wir zum Einzelnen uns wenden, nur noch Einiges im Allgemeinen über die Fortpflanzung und Ausbreitung der Philosophie in dieser Zeit nach ihren äußern Beziehungen zu sagen. Durch die ganze zweite Periode unserer Geschichte war Athen der Hauptsitz der Philosophie gewesen. Zwar hatten sich während derselben zuweilen Abzweigungen der philosophischen Schulen nach andern griechischen Städten oder Kolonien verbreitet und besonders gegen das Ende derselben waren, nachdem schon vorher an vielen Orten in Asien und Aegypten Philosophie gelehrt worden war, einige der bedeutendsten Philosophen nach Rom, nach Rhodos und nach Alexandria ausgewandert, um dort den Mittelpunkt ihrer philosophischen Wirksamkeit zu gründen; aber doch war der alte Ruhm Athens, der Sitz der Philosophie zu sein, noch nicht völlig gesunken. Erst in der uns vorliegenden Periode wurde dieser Ruhm wesentlich erschüttert, wenn auch die alte Ueberlieferung desselben noch immer Lehrer und Schüler der Philosophie nach Athen führte und da-

durch von Zeit zu Zeit neues Leben in die Schule von Athen gebracht wurde. Hierauf hatten die äußern Verhältnisse natürlich den größesten Einfluß, weil, wenn das innere Leben weniger mächtig ist, äußere Antriebe, Unterdrückung und Begünstigung durch die Machthaber, um so kräftiger wirken. Doch können diese das Leben der Philosophie nicht beherrschen, noch weniger schaffen; nur hie und da greifen sie in die äußere Gestaltung desselben ein und es bildet sich ein mittleres Ergebniß aus innern und äußern Antrieben. Es wird ein allgemeines Bild hiervon, für die vor uns liegende Periode entworfen, vielleicht einigen Antheil erregen.

Besonders drei Städte sind in dieser Zeit wichtig für die Verbreitung der Philosophie, Athen, Rom und Alexandria. Eine jede von ihnen hat wechselnde Schicksale gehabt. Zuerst war Athen beim Beginn unserer Periode niedergedrückt durch das Unglück, welches es bei der Eroberung durch den Sulla erfahren hatte. Dies scheint viel dazu beigetragen zu haben, daß die bedeutendsten Lehrer der Philosophie wenigstens auf Zeiten Athen verließen und zu Rom, Alexandria und Rhodos ihre Philosophie lehrten, wie wir dies vom Stoiker Poseidonios und von den Akademikern Philon und Antiochos erwähnt haben. Seitdem die vornehmen Römer griechische Philosophen in ihrem Gefolge zu haben pflegten, seitdem überdies durch ganz Vorderasien, durch Aegypten, durch das römische Afrika und Europa Philosophenschulen sich gebildet hatten, mußte ein großer Theil der Bedeutung wegfallen, welchen Athen für den philosophischen Unterricht gehabt hatte. Es gab jetzt Schulen der Philoso-

phie, welche den Ruhm Athens zuweilen überflügelten. Während es keinen bedeutenden Lehrer der stoischen Sekte aufzuweisen hatte, fand diese ihren Hauptsitz zu Rhodos, wo Poseidonios und später dessen Schüler Jason lehrten [1]). Nach Massilia in Gallien pflegten eine Zeit lang die Römer ihre Jugend zu schicken, um sie in der Redekunst und in der Philosophie zu üben [2]). Doch war noch in den letzten Zeiten der römischen Freiheit Athen die Hauptschule der philosophischen Sekten und der Ort, wo die meisten Römer ihre philosophischen Kenntnisse sich einsammelten. Zu den Zeiten des Cicero blühte hier die Epikurische Schule unter dem Phädros und Patron [3]), die Akademie unter dem Antiochos und unter dessen Bruder Aristos [4]), etwas später die peripatetische Schule unter dem Kratippos [5]). Doch alle diese Sekten scheinen auch um diese Zeit zu Athen in Verfall gerathen zu sein; zwar mögen hier noch immer viele Lehrer und Schüler der Philosophie sich versammelt haben, aber man hört nur wenig von ihnen und nichts Bedeutendes. Die Gewaltsamkeit der Zeiten mochte nachtheilig auf die Schulen Athens einwirken [6]). Die Kaiser des ersten Jahrhunderts scheinen sie nicht begünstigt zu haben. Als aber Hadrianus zur

1) Suid. s. v. *Ἰάσων*.

2) Strab. IV, p. 291 ed. Tauchn.

3) Cic. ad div. XIII, 1; de fin. V, 1.

4) Cic. ad Att. V, 10; Ac. I, 3; de fin. V, 3; Tusc. V, 8; Brut. 97; Plut. v. Brut. 2, wo fälschlich Ariston steht.

5) Cic. de div. I, 3; ad div. XII, 16; XVI, 21; de Off. I, 1.

6) So etwas hören wir von der Schule der Epikureer. Cic. ad div. XIII, 1. Man sieht hieraus, daß die Römer schon früh auf die Angelegenheiten der philosophischen Schulen Einfluß ausübten.

Herrschaft kam, traf die Freigebigkeit, welche er überhaupt den Gelehrten bewies, auch die atheniſchen Rhetoren und Philoſophen. Viele erhielten Geſchenke; auch ſtiftete er zu Athen eine Bibliothek[1]). Nicht weniger ſorgten ſeine Nachfolger Antoninus Pius und Marcus Aurelius für dieſen alten Sitz der Wiſſenſchaften. Sie ſtellten reichlich beſoldete Lehrer der Rhetorik und der Philoſophie an[2]), eine Einrichtung, welche ſich auch unter den folgenden Kaiſern erhielt und geſetzliches Anſehn hatte[3]). So wurde hier eine förmliche Anſtalt für den philoſophiſchen Unterricht geſtiftet, an welcher die vier Hauptſekten, die Platoniker, Peripatetiker, Stoiker und Epikureer, je zwei Lehrer hatten, die außer einem bedeutenden Gehalt auch noch ein Lehrgeld von ihren Schülern zogen[4]). Wie auf dieſe Anſtalt die ſpätern Verhältniſſe und der Geiſt der Zeiten einwirkten, werden wir ſchicklicher erwähnen, nachdem wir auf Rom und Alexandria einen Blick geworfen haben.

Auf den Verfall der Schulen zu Athen, welchen wir ſo eben bemerkten, mußte natürlich die Vermiſchung der griechiſchen Philoſophie mit der römiſchen und orientaliſchen Denkweiſe den größeſten Einfluß ausüben. Hierdurch wurden Rom und Alexandria eine Zeit lang die bei-

---

1) Pausan. I, 18. fin.

2) Capitol. Ant. Pius c. 11; Philostr. v. Soph. II, 2; 20; Dio Cass. LXXI, 31.

3) Eunap. v. soph. I. pag. 138 ed. Commel.

4) Die Beſoldung betrug 10,000 Drachmen; das Lehrgeld ſcheint nicht beſtimmt geweſen zu ſein. Luc. Hermot. 9; Eunuch. 2; 3. Eunap. l. l. erwähnt nur ſechs Lehrer der Philoſophie

den Städte, in welchen am meisten und am erfolgreichsten die Philosophie getrieben wurde. Rom, da in ihm die Herrschaft der Welt sich vereinigte, zog Lehrer der Philosophie von allen Seiten an sich. Doch bildete sich hier nicht eigentlich eine Schule der Philosophie; aber nicht leicht gab es einen bedeutenden Philosophen, welcher nicht durch irgend ein Verhältniß nach Rom geführt worden wäre und auch daselbst den Saamen seiner Lehre ausgestreut hätte. Daß dies nicht sogleich zu Anfang unserer Periode in einem größeren Maaßstabe hervortrat, daran waren die Zeitumstände Schuld. Zwar begünstigte die Philosophie zu Rom die Neigung zur griechischen Litteratur, welche mit der Philosophie fast unzertrennlich verbunden war und welche es fast zu einer Sache der nothwendigen Bildung machte, mit der Philosophie wenigstens bekannt zu scheinen[1]), nicht weniger auch der Einfluß, welchen man ihr auf die Ausbildung des Redners zuschrieb[2]), und endlich der Trost und die Standhaftigkeit, welche man aus ihr bei den politischen Unfällen der damaligen Zeit schöpfen zu können glaubte[3]). Aber anfangs wirkte doch dagegen mit nicht unbedeutender Macht die Misgunst, mit welcher die alten Römer die Verbreitung der griechischen Philosophie als einer fremden und gefährlichen Neuerung aufnahmen und welche zu verschiedenen Malen Entfernung und Vertreibung der Philosophen von Rom veranlaßte[4]). Doch konnten solche Maaßregeln nicht sehr lange und mei-

1) Tac. hist. IV, 5.

2) Tac. de orat. 32; Cic. orat. 3.

3) Cic. ad Att. II, 5; 9; 13 etc.; Tac. hist. l. l.; ann. XVI, 34.

4) Sueton. de clar. rhet. 1; Gell. XV, 11; Athen. XII, 68 p. 547; Aelian. v. h. IX, 12.

stens nur in den niedern Volksklassen wirken, während die vornehmen Römer selbst von Gesetzen sich nicht abhalten ließen, bei den griechischen Philosophen Belehrung zu suchen. Von größerer Wirkung mochte bei diesen in den Zeiten der Kaiserherrschaft die Meinung sein, daß die Philosophie, die stoische und kynische besonders, welche dem praktischen Sinne der Römer am meisten zusagte, der Tyrannei der Gewalthaber und überhaupt der Alleinherrschaft gefährlich sei. Diese Meinung bewirkte, daß die meisten Kaiser des ersten Jahrhunderts die Philosophen zu Rom nicht begünstigten, und von ihrer Gunst hing doch damals das Meiste ab, daß sogar der Kaiser Domitianus noch einmal die Philosophen aus der Stadt und aus Italien vertrieb [1]), und daß man den Ruf eines stoischen Philosophen vermeiden mußte, weil er unter den Punkten war, welche zur Anklage auf den Tod gebraucht werden konnten [2]). Aber sobald eine mildere und den Wissenschaften günstigere Herrschaft kam, wurde auch die Philosophie wieder mit größerem Eifer zu Rom gelehrt und getrieben, schon zu den Zeiten des Trajanus, noch mehr aber als Hadrianus und die Antonine Gelehrte aller Art um sich versammelten. Von dieser Zeit an war für geraume Zeit Rom ein Hauptsitz der philosophischen Lehrer und zog in späterer Zeit eben so sehr die Neu-Platonische Philosophie an sich, als es früher den Lehrern der ältern Schulen einen Sitz gewährt hatte.

---

1) Gell. l. l.; Suet. Domit. 10; Dio Cass. LXVII, 13. Eine andere Verbannung der Philosophen aus der Stadt unter Vespasian war nicht allgemein. Dio Cass. LXVI, 13.

2) Tac. ann. XIV, 57; XVI, 22.

Nicht weniger, doch in einem andern Sinne ist Alexandria in Aegypten als Schule der Philosophie bedeutend. Es ist bekannt, wie hier unter den Ptolemäern die Gelehrsamkeit gepflegt wurde, doch anfangs mit wenigem Erfolge für die Philosophie. Aber je mehr die Philosophie auf eine gelehrte Weise sich ausbildete, um so mehr kam sie in den Gang der Studien, welche zu Alexandria blühten, wo an die kritischen Bemühungen um die alten Autoren auch eine gelehrte Geschichte der Philosophie oder wenigstens der Philosophen sich angeschlossen hatte [1]). Doch erst gegen das Ende der Ptolemäischen Herrschaft sammelten sich hier bedeutende Lehrer der Philosophie und auch unter der Herrschaft der Römer blieb hier eine der Hauptschulen so wie für die Gelehrsamkeit, so auch für die philosophische Entwicklung. Die großen Bücherschätze, welche hier aufbewahrt wurden, die Vereinigung der Gelehrten im Museum, welches die römischen Kaiser erhielten und sogar noch erweiterten [2]), der große Handel der Stadt, alles dies machte Alexandria zu einem Hauptsitze der Wissenschaften. Daher finden wir auch philosophische Lehrer aller Art in dieser Stadt [3]). Die stoische Philosophie, welche jetzt durch alle Theile der Wissenschaft

---

1) Hierin trafen die Bemühungen des Sotion und des Sphäros, des Apollodoros und des Satyros, zweier Schüler des Aristarchos, zusammen.

2) Strab. XVII, p. 427; Suet. Claud. 42.

3) Der Kürze wegen beziehe ich mich auf Matter essai historique sur l'école d'Alexandrie tom. 2. chap. 8, p. 116. ff., dessen Angaben jedoch nur mit Vorsicht gebraucht werden können.

sich geltend gemacht hatte, wurde durch zahlreiche Lehrer verbreitet, unter welchen einige nicht ohne Bedeutung waren; eine Reihe von Auslegern des Aristoteles, auf deren Ansicht die Spätern sich zu berufen pflegten, erstreckte sich bis auf die Zeiten des berühmten Alexandros von Aphrodisias und des Kaisers Caracalla, welcher die alexandrinischen Peripatetiker aus wahnsinnigem Hasse gegen den Aristoteles verfolgte*); auch hatte gewiß die platonische Philosophie hier ihre Lehrer, da wir in Alexandria eine starke Vorliebe für dieselbe finden. Dasselbe gilt von der Philosophie der Pythagoreer; auch finden sich Spuren, daß hier die Lehre des Herakleitos wieder hervorgezogen wurde. Bei diesen gelehrten Beschäftigungen mit der Philosophie und den übrigen Wissenschaften kann es uns nicht wundern, daß auch der neuere Skepticismus hier sich ausbildete. Aber es ist weniger diese Pflege der gelehrten Philosophie, welche uns Alexandria wichtig macht, als die Ausbildung der griechisch-orientalischen Lehren. Diese hatten zwar hier nicht ihren alleinigen Ursprung, vielmehr möchten wir sie als eine Entwicklung der Zeit ansehen, welche über den ganzen Orient verbreitet war, aber gewiß ist es, daß kein Ort so geeignet war, ihr Nahrung zu geben, wie Alexandria. Denn hier, wo alle Völker durch Verkehr und Handel zusammengeführt wurden, wo man einer der viel gepriesenen Quellen orientalischer Weisheit so nahe stand, wo aber zugleich die griechische Wissenschaft in ihrer ganzen Ausdehnung getrieben wurde und überdies mit äußerem Glanze umgeben war, hier

*) Dio Cass. LXXVII, 7; cf. ib. 23.

mußte wohl am stärksten die Neigung sich zeigen, das Griechische und das Orientalische in Uebereinstimmung zu bringen. Daher finden wir auch an keinem Orte so früh als hier so viele und so entschiedene Versuche dieser Art. Uebrigens sind die Anfänge dieser Denkweise sehr dunkel, wahrscheinlich weil sie bei den untern Klassen des Volkes, nicht bei den herrschenden Griechen, sondern bei den unterdrückten Orientalen sich finden, und wir haben es nur dem Eifer der christlichen Lehrer für Alles, was mit der Entwicklung unserer Religion im Zusammenhange steht, zu verdanken, daß wir noch einige Nachrichten über die Entwicklung einer Philosophie vorfinden, welche unter den alexandrinischen Juden in der bezeichneten Richtung schon zu Anfange unserer Periode sich gebildet hatte. Der Jude Philon ist freilich der einzige geschichtlich sichere Haltpunkt; aber die Reife und Sicherheit der Ansicht, welche wir bei ihm finden, läßt keinen Zweifel übrig, daß er Vorgänger gehabt hatte, zu welchen wir den Aristeas und Aristobulos zählen möchten. Das, was unter den griechisch gebildeten Juden sich ereignete, fand sich wahrscheinlich in einer ähnlichen Weise bei andern Orientalen und von diesen ging es sodann auf Griechen und Römer über. Auf eine solche Mischung verschiedenartiger Ansichten mochte man aber zu Alexandria um so mehr vorbereitet sein, je stärker sich hier schon die Neigung zu einer eklektischen Philosophie gezeigt hatte *), und man wird es daher auch sehr natürlich finden, daß von Alexandria aus zuerst die

*) Auf das, was von der eklektischen Schule des Potamon gesagt wird, Diog. L. I, 21; Suid. s. v. αἵρεσις u. Ποτάμων.

Neu-Platonische Philosophie besonders durch den Ammonios Sakkas und durch den Plotinos angeregt wurde. Doch verbreitete sie sich von hier aus auch schnell genug über den ganzen Erdkreis, soweit er an der griechischen Philosophie Antheil nahm. In Rom fand Plotinos seine Schule und in Athen scheint sie, seitdem Longinos daselbst gelehrt hatte, festen Fuß gefaßt zu haben. Inzwischen sank die Schule der alten Philosophie zu Alexandria, wahrscheinlich durch das Ueberhandnehmen der christlichen Religion. Um 391 unserer Zeitrechnung wurde das Serapeum, einer der Hauptsitze der heidnischen Religion und Philosophie, unter blutigen Gefechten der Parteien zerstört und verwüstet; alle heidnischen Tempel wurden damals zu Alexandria in christliche Kirchen und Klöster umgewandelt *). Doch fehlte es auch im fünften und bis in das sechste Jahrhundert nicht an Lehrern der Philosophie zu Alexandria.

Wir haben früher erwähnt, wie Athen durch die Freigebigkeit der Antonine zu einem Hauptsitze des philosophischen Unterrichts geworden war. Doch die Schulen der stoischen und epikurischen Philosophie entwickelten hier nur eine sehr unbedeutende Kraft, obgleich die erstere gewiß von den Kaisern mehr als jede andere begünstigt wurde. So wenig vermag äußere Begünstigung über den Gang

---

vielleicht auch Porphyr. v. Plot. 6 Abschn. der Baseler Ausg., läßt sich freilich gar nichts bauen; aber die Art, wie unter den alexandrinischen Christen eine eklektische Philosophie getrieben wurde, welche anfangs noch zum Stoicismus sich neigte, Clem. Alex. strom. I, p. 288; VI, p. 642 ed. Par. 1641, scheint mir das im Text Gesagte hinlänglich zu beweisen.

*) Neanders Kirchengesch. II, 1. S. 161 ff.

der Entwicklung selbst in den Zeiten des Verfalls. Dagegen die Neu-Platonische und die peripatetische Schule blühten hier noch lange Zeit. Wenn gleich die meisten Neu-Platoniker von ausgebreitetem Rufe wenigstens nicht ausschließlich zu Athen lehrten, so standen doch fast immer bedeutende Männer an der Spitze der Akademie und verbreiteten durch Beredsamkeit und wenn auch nicht gründliche, doch glänzende Gelehrsamkeit den Ruhm ihrer Schule [1]). Der platonischen Schule schloß sich aber die peripatetische in eklektischer Weise an; sie zeichnete sich durch fleißige und gelehrte Erklärung der Schriften ihres Meisters aus. So geschah es, daß Athen noch einmal der Mittelpunkt der rednerischen und philosophischen Studien wurde, welche an die alte Bildung sich anschlossen; es wurde dies um so mehr, je weiter das Christenthum in den übrigen Hauptstätten der Gelehrsamkeit, zu Rom, zu Constantinopel, zu Alexandria, um sich griff. Zu Athen schien die Bildung des Alterthums einen Mittelpunkt zu suchen, um alle Angriffe von sich abzuwehren. Sie überstand hier die gefährlichsten Proben. Denn nicht allein, daß die Verfolgungen der christlichen Kaiser auch die heidnischen Philosophenschulen trafen [2]), auch der Andrang der deutschen Volksstämme führte über Athen eine schwere Zeit herbei, als Alarich Griechenland verwüstete. Damals

1) Die platonische Schule besaß auch ein eigenes Vermögen, welches zu den Zeiten des Proklos ziemlich bedeutend war. Phot. cod. 242 p. 565 Hoesch.

2) Der Kaiser Constantius entzog den Lehrern der Philosophie zu Athen ihre Besoldungen, welche ihnen jedoch von Julianus wieder verliehen und von Valentinianus gelassen wrden.

schienen die alten Stätten der griechischen Philosophie für immer verödet zu sein [1]); aber doch füllten sie sich wieder und es gab Zeiten, in welchen hier eine große Zahl der Schüler aus allen Gegenden des römischen Reiches, nicht nur Heiden, sondern auch Christen, Belehrung und Uebung in der Redekunst jener Zeit mit Eifer suchten. Menschliche Einrichtungen finden ihr Ende nicht so sehr durch den Andrang äußerer ungünstiger Umstände, als durch den Mangel an innerlich lebendiger Kraft. So kann man auch bemerken, wie die alte Philosophie allmälig an ihrer eigenen Erschlaffung abstirbt, welches jedoch aus einander zu setzen hier nicht der Ort ist. Wir haben hier nur noch zu erwähnen, daß auch in der äußern Haltung der philosophischen Schulen ihr innerlicher Verfall schon im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung sehr bestimmt sich verkündete. Ein wüstes Treiben hatte sich derselben bemächtigt. Durch den Beifall einer großen Zahl von Zuhörern suchte der Lehrer zu glänzen; auf eine unwürdige Weise, durch Bestechungen verschiedener Art, durch parteisüchtiges Anwerben unter den Landsmannschaften und Verbrüderungen der Schüler suchte man ihn zu gewinnen; man kämpfte um den Vorrang nicht mit den Waffen des Geistes, sondern die Parteien suchten den Sieg durch die Kräfte der Stimme und der Gliedmaaßen zu erringen; dieser Kampf der Parteien artete zuweilen in Aufruhr und Gefecht aus [2]). Nachdem in solcher Weise die Philoso-

1) Synes. ep. 136. Eunap. v. soph. p. 93. Anders freilich Zosim. V, 5; 6.

2) S. Schlosser Universitäten, Studirende und Professoren der Griechen zu Julians und Theodosius Zeit u. s. w. im Archiv

phenschulen zu Athen innerlich verfallen waren, bedurfte es nichts weiter, als daß der Kaiser Justinianus um das Jahr 529 diese Schulen schloß *), um die alte Philosophie verstummen zu lassen.

Der ersten Abtheilung erster Abschnitt.

Griechisch-römische Philosophie.

Zweites Capitel.

Die ersten Anfänge der Philosophie bei den Römern.

Als man in Rom der Verbreitung der griechischen Philosophie von Staatswegen entgegen zu arbeiten dachte, hatte doch die Neigung der vornehmen Römer zu griechischer Kunst und Litteratur schon so tiefe Wurzeln geschlagen, daß sich hätte voraussehen lassen, wie wenig solche Maaßregeln gegen den Lauf der Dinge von Wirksamkeit sein würden, wenn man nur einigermaaßen die genaue Verbindung der griechischen Litteratur mit der Philosophie gekannt hätte. Es wird gewöhnlich als ein Triumph der

---

für Gesch. u. Litt. herausg. von Schlosser und Bercht. 1. Bd. S. 217 ff.

*) Johann. Malala XVIII p. 451 ed. Bonn. Procop. h. arc. 26 c. not. Alem.

griechischen Bildung angeführt, daß derselbe M. Porcius Cato, welcher die schleunige Entlassung der griechischen Philosophen von Rom bewirkte und überhaupt als Gegner der ausländischen Gelehrsamkeit sich kund gab, doch in seinem Alter der griechischen Sprache sich befleißigte [1]). Dem mag sein, wie ihm wolle, das was Cato in seiner Befehdung der griechischen Philosophie bezwecken mochte, erreichte er nicht, denn dieselben Männer, welche als Jünglinge die Gesandtschaft der griechischen Philosophen zu Rom hören konnten, gibt Cicero als die an, welche als die ersten Liebhaber der griechischen Philosophie unter den Römern namentlich aufgeführt werden könnten [2]). Es sind dies keine geringere Männer, als P. Scipio Africanus der jüngere und sein Freund C. Lälius der Weise, welchen Cicero sonst noch ihren Altersgenossen den L. Furius zugesellt [3]). Diese consularischen Männer gaben den spätern Römern das Beispiel eines freundschaftlichen Umganges mit griechischen Gelehrten und Philosophen. Scipio namentlich hatte eine Zeit lang den Stoiker Panätios in seinem Gefolge, welchen auch Lälius, schon früher ein Schüler des Stoikers Diogenes von Babylon, in seinen Umgang zog. Panätios scheint einen bedeutenden Einfluß auf die philosophische Bildung der Römer gehabt zu ha-

1) Cic. de sen. 1; 8; Plut. v. Cat. maj. 2; 22; 23. Der große Eifer für die griechische Bildung, welchen Cicero dem alten Cato zuschreibt, scheint mir jedoch verdächtig, so wie überhaupt die Erzählung manches Auffallende hat; denn Cato war schon hoch bejahrt, als die Gesandtschaft der Athener zu Rom war.

2) Cic. Tusc. IV, 3.

3) De orat. II, 37.

ben, denn es werden außer den Vorhergenannten auch noch mehrere berühmte Staatsmänner und Rechtsgelehrte als seine Schüler genannt, wie Q. Aelius Tubero und Q. Mucius Scävola [1]). Wenn wir uns an die Art der Philosophie, welche er trieb, erinnern, so werden wir uns wohl für berechtigt halten dürfen anzunehmen, daß er außer der stoischen Philosophie auch noch die platonische den Römern empfahl, da er selbst ein Bewunderer des Platon und auch späterer Akademiker war [2]). Cicero wenigstens setzt voraus, daß die Schüler des Panätios, welche er in seiner Schrift über den Staat redend einführt, mit den Lehren des Platon genau bekannt waren. So wie nun diese Arten der Philosophie bei den Römern Eingang gefunden hatten, so konnten ihnen auch die Lehren der übrigen griechischen Schulen nicht unbekannt bleiben. Schon die Streitigkeiten der Schulen unter einander mußten, indem sie der einen ihren Fleiß zuwendeten, auch mit den übrigen sie bekannt machen. Dazu kam, daß die Art der Litteratur, welche zu der damaligen Zeit unter den Griechen herrschte, zuviel von einer gelehrten Kenntniß an sich trug, als daß nicht auch eine geschichtliche Uebersicht der ganzen griechischen Philosophie an die Römer gekommen sein sollte. Es ist bekannt, daß die epikurische Lehre früh unter den Römern sich verbreitete und eine größere Zahl von Anhängern fand, als alle übrige Sekten [3]).

1) Cic. Brut. 31; pro Murena 36; Tusc. IV, 2; de fin. IV, 9; de orat. I, 17. Andere findet man aufgezählt bei van Lynden de Panaetio §. 18.

2) Cic. Ac. II, 44.

3) Cic. Tusc. IV, 3.

Gegen die Zeiten des Cicero wurde auch die neuere Akademie unter den Römern berühmt, nachdem Philon von Lariſſa und Antiochos, wie früher geſagt, ſie zu Rom gelehrt hatten, und ſelbſt die peripatetiſche Schule fand unter den Gelehrtern Verbreitung, da Sulla die Schriften des Ariſtoteles nach Rom gebracht und Andronikos von Rhodos in Verbindung mit dem Tyrannion um die Ausgabe derſelben ſich Verdienſte erworben hatte.

Wenn nun aber auch faſt alle Hauptſchulen der griechiſchen Philoſophie unter den Römern ihre Anhänger fanden, ſo waren dieſe doch in ihrer Philoſophie zu abhängig von den Griechen, zu ſehr nur Schüler, als daß nicht der unter den Griechen ſo eben herrſchende Geiſt einen entſchiedenen Einfluß auf ſie hätte ausüben ſollen. Daher finden wir, daß hauptſächlich die epikuriſche, die ſtoiſche und die neuere akademiſche Schule Anhänger unter den Römern fanden. Zur peripatetiſchen Schule hielt ſich, ſo viel wir wiſſen, nur M. Pupius Piſo [1]), welcher den Neapolitaner Staſeas in ihr zum Lehrer gehabt hatte, aber auch in einer Weiſe, welche eine Neigung verrathen mochte, die platoniſche und zum Theil ſogar die ſtoiſche Philoſophie mit der Lehre des Ariſtoteles zu vermiſchen [2]). Die Lehre der alten akademiſchen Philoſophie war zwar wie ihr Stifter Platon in großem Anſehn bei den Römern. Doch war es wohl meiſtens nur die An-

1) Cic. de fin. V, 3; de nat. D. I, 7; ad Att. XIII, 19. Auch M. Craſſus wird zu den Peripatetikern gezählt. Plut. v. Crass. 3. Doch wir haben ihn nicht gerechnet, weil er nicht ſehr gebildet war.

2) So urtheilen wir im Allgemeinen nach dem, was Cicero ihm in den Mund legt. De fin. l. l.

muth der platonischen Darstellungsweise, welche dieser Verehrer verschaffte; der noch ungeübte Sinn der Römer vermochte schwerlich durch die mythische und zweifelreiche Form seiner Darstellungen und Untersuchungen in die Bedeutung derselben einzudringen, und daher fand man sich geneigt, den Auslegungen der neuern Akademie zu folgen, welche durch Philon und Antiochos zahlreiche Freunde unter den römischen Großen gewonnen hatte. Im Sinne dieser Philosophen bildete sich nicht sowohl eine skeptische Ansicht aus als vielmehr eine Wahrscheinlichkeitslehre, welche nach den Meinungen verschiedener Schulen hinhorchte und je nachdem die Lehre derselben mehr oder weniger zu überreden geeignet war, ihr Gehör gab, ohne sie doch für etwas mehr, als für eine richtige oder gut beglaubigte Meinung zu halten. In einer solchen Richtung werden wir den Cicero finden, einen Schüler des Philon, und mit ihm die gelehrtesten Römer der damaligen Zeit, so wie die bedeutendsten Staatsmänner. Es scheint dabei nur der Unterschied obgewaltet zu haben, daß einige mit dem Antiochos der stoischen Lehre vorzugsweise sich zuneigten, während andere mehr den skeptischen Gründen der neuern Akademie vertrauten. Zu jenen rechnen wir den L. Lucullus, welcher sich durch seine Liebe zu der griechischen Litteratur überhaupt und besonders zu fast jeder Art der griechischen Philosophie auszeichnete, aber doch vorzüglich die Lehre des Antiochos begünstigte[1]), als ein vornehmer Gönner, wie es scheint, ohne tiefer in die Sache einzugehen[2]). Auf demselben

1) Plut. v. Luculli 42; Cic. acad. II, 2.
2) Cic. ad Att. XIII, 16.

Wege, doch wahrscheinlich mit tiefer eindringendem Ernste ging M. Brutus, der Mörder Cäsar's. Er hatte, ebenfalls durch den Antiochos und durch dessen Bruder Aristos unterrichtet, Liebe zu der Akademie gefaßt, welche man damals die alte nannte, im Gegensatz gegen die mittlere des Arkesilaos und gegen die neuere des Karneades, ohne doch auf das Studium der Platoniker sich zu beschränken [1]). Die Schriften, welche er in lateinischer Sprache auch über philosophische Gegenstände verfaßte, haben nur ein geringes Lob der Beredsamkeit; sie nehmen nach römischer Weise die moralische Seite der Philosophie in Anspruch, und daß er unter andern auch über die Pflichten schrieb, scheint zu beweisen, daß er, wie alle Schüler des Antiochos, auch stoischen Mustern folgte [2]). Unter den Uebrigen, welche derselben Richtung folgten, ist als der ausgezeichnetste M. Terentius Varro zu nennen, welcher von Cicero mit dem Brutus als ein Schüler des Antiochos verbunden wird [3]) und welcher in seinen zahlreichen Schriften, wiewohl nur wenige derselben der Philosophie ausschließlich gewidmet gewesen zu sein scheinen [4]), manchen Saamen philosophischer Lehren ausgestreut haben mochte [5]). Aus den Nachrichten, welche wir über seine Meinungen von den Göttern haben, sehen wir, daß er

1) Plut. v. Brut. 2; Cic. Ac. I, 3; ad Att. XIII, 25.

2) Cic. Ac. l. l.; de fin. I, 3; ad Att. XIII, 46; Sen. ep. 95; Quint. X, 1, 123.

3) Ac. I, 3; ad Att. XIII, 12; 16; ad div. IX, 8.

4) Cic. Ac. I, 2 legt ihm einen Grund in den Mund, weswegen er über Philosophie lateinisch zu schreiben sich scheue. Doch werden philosophische Schriften von ihm angeführt z. B. August. de civ. D. XIX, 1.

5) Cic. Ac. I, 3.

eben so die physischen wie Brutus die moralischen Lehren der Stoiker unter die Philosophie der Akademiker mischte. Denn indem er die Meinungen des Volkes über die Götter verwarf und die mythische Theologie von der politischen und physischen unterschied, suchte er doch den vermenschlichenden Vorstellungen des Volkes von den Göttern einen höhern Sinn unterzulegen und deutete sie ganz nach der Ansicht der stoischen Lehre auf die allgemeine Naturkraft, welche, in verschiedenen Graden des Daseins und in verschiedenen einzelnen Wesen die ganze Welt durchdringend, auch unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Gestalten verehrt werde [1]). So wurde bei den Römern die stoische Lehre nicht wenig unter einem fremden Namen verbreitet, während sie auch viele Anhänger hatte, welche sich ohne Beschränkung und unverhüllt zu ihr bekannten. In der Lehre der römischen Rechtsgelehrten hat man einen großen Theil stoischer Grundsätze wieder erkannt, und es scheint, daß die stoische Philosophie unter den Lehrern und Ausbildern des römischen Rechts fortwährend eine Schule fand [2]). Q. Mucius Scävola, den wir früher als einen Schüler des Panätios erwähnt haben, bildete eine bedeutende Zahl jüngerer Juristen, auf welche die stoische Philosophie überging und unter welchen die

1) August. de civ. D. IV, 31; VI, 5; 8; VII, 5; 6; 23.

2) Ich berufe mich auf J. A. Ortloff's Abhandlung über den Einfluß der stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz. Erlangen 1797. Dies Thema verdiente wohl einmal wieder von unsern Juristen aufgenommen zu werden. Es möchte sich dabei freilich ergeben, daß die Philosophie auf eine so sehr positive Lehre, wie die römische Jurisprudenz ist, nur einen äußerlichen Eindruck machen konnte.

Zeitgenossen des Cicero C. Aquilius Gallus und L. Lucilius Balbus, die Lehrer des Servius Sulpicius [1]), sich auszeichneten. Mit jenem Balbus scheint auch der Q. Lucilius Balbus, welchen Cicero in seiner Schrift über die Natur der Götter die stoische Lehre vortragen läßt, verwandt gewesen zu sein. Daß Servius Sulpicius der stoischen Lehre ergeben war, läßt sich kaum bezweifeln, da er zu Rhodos, wo damals Poseidonios lehrte, in der Beredtsamkeit und Philosophie sich gebildet hatte [2]), und so werden auch seine Schüler L. Aulus Ofilius und Alfenus Varus an ihren Rechtslehren für Stoiker erkannt. Doch hat unter den Zeitgenossen des Cicero keiner mehr zu dem Ruhme der stoischen Philosophie beigetragen, als M. Porcius Cato der Jüngere, welcher den Tyrier Antipatros und den Athenodoros Kordylion zu Lehrern in der stoischen Philosophie gehabt hatte, vorzugsweise die ethische und politische Seite dieser Philosophie betrieb und auch in seinen Staatsgeschäften anzuwenden suchte [3]), ihr aber hauptsächlich durch die Strenge seiner Grundsätze im Leben und im Tode großes Gewicht bei den Römern verschaffte. Einer fast noch größern Zahl von Schülern erfreute sich die epikurische Schule. Wir würden eine ganze Reihe bedeutender Männer zu nennen haben, wenn wir nur alle die Epikureer der damaligen Zeit, welche wir aus dem Briefwechsel des Cicero kennen lernen, aufzählen wollten. Es genügt, an einige derselben

1) Cic. Brut. 42.

2) Ib. 41.

3) Plut. v. Cat. min. 4; 10; Cic. ad div. XV, 4; parad. prooem.; pro Murena 29.

zu erinnern, an den trauteſten Freund des Cicero, den T. Pomponius Atticus, an den C. Caſſius[1]), den Mörder Cäſar's, an den L. Torquatus und den C. Vellejus, welche letztere Cicero die epikuriſche Lehre in ſeinen Schriften über das höchſte Gut und über die Natur der Götter auseinander ſetzen läßt.

Die meiſten der von uns genannten Männer waren als Staatsmänner berühmt und von ihrer Philoſophie wiſſen wir eben nur deswegen, weil ſie entweder eine bedeutende Rolle in den Staatshändeln ihrer Zeit ſpielten oder doch mit Männern dieſer Art in genauem Verkehr ſtanden. Zur Ausbildung oder auch nur zur Verbreitung der Philoſophie haben ſie wenig oder nichts beigetragen. Wenn wir nun aber doch auf dieſen Punkt beſonders unſer Augenmerk zu richten haben, ſo müſſen wir den Beginn und Verlauf der philoſophiſchen Schriftſtellerei bei den Römern verfolgen. Die erſten Anfänge derſelben mögen nicht ſehr bedeutend geweſen ſein, wie es die Natur der Dinge erwarten läßt und wie die Verachtung, mit welcher Cicero von ihnen ſpricht, zu beſtätigen ſcheint. Kaum hat er es für werth gehalten, ein paar Namen der erſten philoſophiſchen Schriftſteller in lateiniſcher Sprache uns zu erhalten, eines Amafanius oder Amafinius und eines Rabirius, deren Mangel an dialektiſcher Kunſt er tadelt, aber dabei geſteht, daß er ihre Schriften nicht geleſen habe[2]). Und dennoch mochten dieſe Schriftſteller von einiger Bedeutung für ihre Zeit ſein, indem ſie den Römern die griechiſche Philoſophie zugänglich machten,

1) Cic. ad div. XV, 16; 19.
2) Ac. I, 2; Tusc. II, 3.

wie auch Cicero anerkennt, wenn er unter den Gründen, aus welchen mehr als alle andere die epikurische Philosophie unter den Römern sich verbreitet habe, auch den anführt, daß keine andere ihnen in ihrer Sprache vorgetragen worden sei [1]). Es waren also diese Schriftsteller Epikureer und deswegen mochte auch Cicero schließen, daß ihnen dialektische Kunst gemangelt habe. Doch wir glauben gern, daß ihre ersten Versuche roh und ungebildet waren und daß erst zu den Zeiten des Cicero eine gebildetere philosophische Litteratur in lateinischer Sprache zu Tage kam. Zwar ist es etwas zu viel gesagt, wenn Cicero selbst von sich rühmt, daß, nachdem bisher die Philosophie bei den Lateinern darniedergelegen und keinen Schmuck der lateinischen Sprache empfangen habe, er es zuerst unternehmen wolle, auch hierin das Lob des römischen Wesens dem griechischen gleich zu machen [2]); denn schon früher hatte Lucretius mit großer Kunst der epikurischen Philosophie lateinische Worte gegeben; aber wahr ist es doch, daß erst zu den Zeiten des Cicero und durch keinen mit größerm Erfolg, als durch den Cicero selbst, die Philosophie der lateinischen Sprache sich bemächtigte. Die Werke der lateinischen Schriftsteller, welche früher über philosophische Gegenstände geschrieben hatten, sind sämmtlich verloren gegangen; Cicero aber ist vielen Jahrhunderten ein Lehrer der Philosophie gewesen. Wir werden daher auch von ihm besonders hier zu handeln haben, zuvor aber Einiges über die Art vorausschicken, wie die epikurische Philosophie bei den Römern vorgetragen wurde.

1) Tusc. IV, 3.
2) Tusc. I, 3; II, 2; de nat. D. I, 4.

Wenn wir bedenken, daß die Römer überhaupt und besonders auch in der Philosophie dem Praktischen bei weitem mehr als dem Theoretischen sich zuwendeten, so ist es merkwürdig genug, daß sie gerade in der Schule der Philosophie, welche ihr ganzes Augenmerk auf das Ethische gerichtet hatte, in der epikurischen Schule, hauptsächlich der Physik ihren Fleiß widmeten. Von dem Amafanius ist dies außer Zweifel [1]; auch von einem Lehrer der epikurischen Philosophie Namens Catius, welcher zu den Zeiten des Cicero lebte, ist es bekannt, daß er über die Naturlehre des Epikuros, wenn auch nicht ausschließlich, schrieb [2]; den sichersten Beweis für unsere Behauptung gibt aber das Werk des T. Lucretius Carus, welches wir noch besitzen.

Amafanius und Catius konnten selbst von dem Epikureer Cassius nicht gelobt werden [3], dem Lucretius dagegen kann auch Cicero sein Lob nicht versagen [4]. Gewiß hat sein Lehrgedicht über die Natur der Dinge alle die frühern Versuche lateinischer Epikureer verdunkelt, und er konnte daher auch wohl mit Uebergehung derselben sich rühmen, zuerst die Lehre des Epikuros in die lateinische Sprache übersetzt zu haben [5]. So wie die Römer über-

1) Cic. Ac. I, 2.

2) Das, was Cicero ad div. XV, 16 von ihm erwähnt, bezieht sich auf die Physik; er soll 4 Bücher de rerum natura et de summo bono geschrieben haben. Comm. vet. in Horat. sat. II, 4.

3) Cic. ad div. XV, 19. Doch lobt den Catius bedingter Weise Quinct. X, 1.

4) Ad Quint. fr. II, 11.

5) V, 338.

haupt, so ahmte auch Lucretius den Griechen nach. Sein Lehrgedicht ist nach dem Muster des Empedokles gebildet, dessen Werke er mit großen Lobsprüchen erhebt [1]), und was die natürliche Anmuth und den poetischen Schmuck des Ausdrucks betrifft, so möchte er wohl hinter seinem Muster gewiß nicht zurückgeblieben sein. Dagegen der Inhalt seines Gedichts ist meistens nach der Denkweise der Epikureer nur ein Abdruck der Lehren seines Meisters und ein Beweis von der sklavischen Verehrung, welche diese Schule für ihren Lehrer in sich fortpflanzte. Daher werden wir auch nur auf einige Punkte desselben einzugehen haben, welche zu zeigen scheinen, in welchem Sinne die epikurische Philosophie von den Römern aufgefaßt wurde.

Wenn wir die vorherrschende Beschäftigung der lateinischen Epikureer mit der Physik auffallend fanden, so scheint uns hierüber die Absicht des Gedichts über die Natur der Dinge hinlänglichen Aufschluß zu geben. Diese, wie Lucretius sie selbst am Eingange seines Werks ausdrückt, geht darauf aus, die Menschen von der Religion, von der abergläubischen Furcht vor den Göttern, zu befreien und sie zum Bewußtsein ihrer Gewalt über das Schicksal, ihrer himmlischen Macht zu erheben [2]). Daher

---

1) I, 717 ff.

2) I, 63 ff. Humana ante oculos foede quom vita jaceret
In terris oppressa gravi sub relligione,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat
Horribili super adspectu mortalibus instans,
Primum Grajus homo mortaleis tendere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra.
— — — —

läßt er auch keine Gelegenheit vorbei, über die Verkehrtheit der religiösen Vorstellungen seines Volkes und der Dichter zu spotten, welche wohl als anmuthige Fabeln gebraucht werden könnten, aber doch weit von der Wahrheit entfernt wären[1]). Er verspottet den Glauben, daß der Herr des Himmels in Blitz und Donner uns seine Macht zeigen wolle, und die alten tyrrhenischen Gesänge, welche im Blitze das Zeichen göttlichen Willens zu sehen glaubten. Er fragt, warum so viele Blitze ohne Zweck in das Wasser, in wüste Gegenden verschleudert würden, warum Jupiter nicht den Frevler, sondern seine eigenen Tempel, seine eigenen Bildsäulen treffe[2]). Die geträumte Macht der Götter vermag nichts gegen das Geschick und die Gesetze der Natur, denn heilige Gebäude und Bilder der Gottheiten zerfallen. Gegen die, welche die Ordnung in der Natur für einen sichern Beweis halten, daß Götter die Welt gebildet haben, sieht er es als einen hinlänglichen Gegenbeweis an, daß so viel Uebel und so viel Unregelmäßiges in der Welt sei[3]). Denen, welche befürchten möchten, daß die Verleugnung der Religion zu gottlosen Grundsätzen und zu Schandthaten führen werde, hält er vor, wie vielmehr die Religion die schändlichsten Thaten in ihrem Gefolge habe, Menschenopfer, ja die That eines Agamemnon, welcher seine eigene Tochter nicht

---

Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur; nos exaequat victoria coelo.

Cf. ib. 932; III. in.; IV. in.; VI, 49 ff.

1) II, 600 ff.

2) VI, 378 ff.

3) II, 167 ff.; dasselbe wörtlich mit ausführlichen Beispielen V, 196 ff.

schonte[1]). Frömmigkeit sei es nicht, am Steine sich herumzudrehen, jeden Altar zu besuchen, sich zur Erde zu werfen und vor den Bildsäulen der Götter die Hände auszustrecken, mit vielem Blute der Opfer die Altäre zu begießen und Gelübde auf Gelübde zu häufen; Frömmigkeit sei vielmehr der ruhige und unerschütterliche Sinn des Weisen[2]). Was könnte wohl den seligen Wesen unser Dank gewähren, daß sie unsertwegen etwas zu thun übernehmen sollten? Was hätte sie bewegen können, nach so langer Ruhe an die Erschaffung der Welt sich zu machen[3])? Die falsche Götterverehrung leitet er aus der Unwissenheit der Menschen her, welche anknüpfend an die Göttererscheinungen im Schlaf und bei wachen Sinnen unsterbliche Wesen mit ewiger Jugend menschlicher Körper und mit übermenschlicher Kraft begabt sich erdacht habe, um die großen Naturerscheinungen, deren Ursachen man nicht einsah, auf der Götter Macht zurückzuführen[4]). Darum strebt er eben darnach die Unwissenheit über die Naturerscheinungen zu zerstreuen und dem Epikuros nachahmend, wie er sich ausdrückt, den engen Verschluß der Natur zu zerbrechen, in welchem die Meinung von den Göttern dieselbe sich vorgestellt habe[5]). Wie sehr nun auch dieser Streit gegen die falschen Götter der alten Religionen zur Vernichtung des Aberglaubens beitragen mochte, so ist doch das, was er dagegen bietet, gewiß von keiner bessern

1) I, 81 ff.
2) V, 1200 ff.
3) V, 166 ff.
4) Ib. 1163 ff.; cf. ib. 83 ff.; VI, 49 ff.
5) I, 71; II, 1087 ff.

Art. Es ist zu bemerken, daß er zwar nicht selten auf die Lehre des Epikuros zurückkommt, daß die Götter selige Wesen seien, welche in ewiger Ruhe leben, ohne um die Verwaltung der Welt sich zu kümmern, daß er aber die Meinung von dem Dasein solcher Wesen nur ganz schwach und ohne Nachdruck durch die bekannten Gründe des Epikuros zu unterstützen sucht[1]). Aber nicht weniger eifrig, als er die abergläubischen Schrecken der Götterverehrung zu zerstören strebt, greift er auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele an, ganz in derselben Weise, wie sein Meister und seine Schule. Wer kann wohl zweifeln, wenn er die Natur der Seele erkannt hat, wie sie aus Wärme, Luft, Hauch und einer vierten Natur, den feinsten Körpern, welchen Empfindung als eigenthümliche Beschaffenheit beiwohnt, zusammengesetzt ist, daß dieses schwache Wesen seiner Hülle beraubt und aus dem Körper geschieden alsbald vom geringsten Anstoße zerstreut werden müsse[2])? So sucht Lucretius die Schrecken des Acheron, die Schrekken einer jeden Religion durch das Licht seiner oder vielmehr der epikurischen Naturlehre zu vertreiben. Die Natur ist die einzige Göttinn, welche er verehrt; ihre heilige Gesetzmäßigkeit will er verkünden, wie sie Alles schafft, Alles nach einem bestimmten Maaße seines Gesetzes wachsen und dann auch wieder abnehmen und vergehen läßt[3]).

1) VI, 75.

2) III, 413 ff.

3) I, 71; 147 ff., wo aus der Gesetzmäßigkeit der Natur der Satz, daß nichts aus nichts werde, bewiesen werden soll. II, 1087 ff.; 1118. Donicum ad extremum crescendi perfica finem
Omnia perduxit rerum natura creatrix.
V, 925; 1364.

Wir haben also in dieser Lehre des Lucretius, und etwas Aehnliches mag wohl überhaupt die Naturlehre des Epikuros bei den Römern bewirkt haben, ein Beispiel von der Art, wie die philosophische Physik, oberflächlich gekostet, von der Gottesfurcht abführt. Diese Wirkung mußte bei den Römern um so weiter um sich greifen, je weniger Neigung sie zu einer tiefern Naturforschung hatten und je mehr sie zu dieser Zeit, in welcher die höhern Interessen ihres Lebens abzusterben begonnen hatten, einer leichtsinnigen Ansicht der Welt und der Bestimmung des Menschen sich zuwendeten.

In das Einzelne der Naturlehre des Lucretius vollständig einzugehen, halten wir nicht für nöthig, weil sie meistens nur die uns bekannten Sätze der epikurischen Schule vorträgt. Nur die Behandlungsweise dieser Sätze ist dem Lucretius eigenthümlich, woraus ihm denn auch wohl in einigen Stücken eine eigene Art, die Dinge anzusehen, erwächst, und hierüber müssen wir uns Rechenschaft zu geben suchen. Das Unternehmen eine so trockne Ansicht, wie die epikurische ist, dichterisch zu behandeln, welches vor dem Lucretius, so viel wir wissen, Niemand versucht hat, mußte wohl natürlich ein eigenes Licht über dieselbe ausgießen. Dies zeigt sich besonders darin, daß die Natur und ihre Bestandtheile im Allgemeinen theils auf eine viel lebendigere, theils auch auf eine mannigfaltigere Weise von Lucretius geschildert werden, als es die todte und einförmige Physik der Epikureer zu verstatten schien. Wenn die Natur von ihm als Einheit gedacht wird, welche über Alles walte, wenn er mit Eifer die Ansicht zurückweist, daß die Götter über sie herrschen, weil dies ihre Freiheit gefährde, wenn sie als Schöpferinn ge-

priesen wird, so tritt sie in diesen und in ähnlichen Vorstellungen fast in persönlicher Weise auf und macht sich wenigstens als eine einige Kraft geltend. Dasselbe gilt auch von andern Wesen, welche einen allgemeinen Einfluß auf das Dasein der einzelnen Dinge ausüben. Wenn die Sonne beschrieben wird als ein Wesen, welches durch die Gluth seiner Strahlen die Geburten der Erde ausbrüte, wenn Lucretius weitläuftig schildert, wie die Erde Mutter lebendiger Wesen geworden sei, wie sie erst aus ihrem Schooße Pflanzen und Thiere und Menschen entlassen, wie sie Milch bereitet habe zur Nahrung für ihre Kinder, wie alsdann auch gleich den Müttern unseres Geschlechts ihr die Zeit der Geburt vergangen sei und nun nichts mehr unmittelbar von ihr geboren werde, so sind alles dies Vorstellungsweisen, welche den todten Massen der epikurischen Welt einen Anschein des Lebens mittheilen. Wie seine poetische Anschauung Leben über die Natur zu verbreiten strebt, das sieht man auch daran, daß er sehr gegen die Ansicht des Epikuros die Vermuthung nicht zurückweist, daß die Gestirne lebendige Wesen sein möchten, welche ihre eigene Bewegung hätten um sich Nahrung zu suchen*). Wir wollen nicht leugnen, daß Lucretius alles dies auch wohl nur bildlich nehmen konnte, und doch sind einige der angeführten Beschreibungen von ihm mit Liebe gepflegt worden, und es läßt sich kaum leugnen, daß die Reihe der Vorstellungen, zu welcher dies Alles gehört, zur Empfehlung des ganzen Systems beim Lucretius selbst und bei Andern nicht wenig beigetragen habe. Zu dieser

*) V, 525 ff.

Reihe gehört auch der Begriff des innern Triebes der Atome, welchen schon Epikuros hervorgehoben hatte, um daraus ihre Abweichung vom senkrechten Falle, die Zufälligkeit der Naturerscheinungen und die Freiheit des Willens abzuleiten, welchen aber Lucretius trotz dem, daß er in mancher Beziehung mit seinen übrigen Vorstellungen in Mißverhältniß sich zeigt, noch mehr begünstigt zu haben scheint. Er spricht nicht selten davon, daß die Atome eine Bewegung haben, welche aus ihnen selbst hervorgehe [1]), und schließt hieran besonders die willkürliche Bewegung der lebendigen Wesen an, welche zurückgeführt werden müsse auf die Kraft der Atome, einen Anfang der Bewegung aus sich selbst nach Belieben hervorzubringen [2]). Denn der Wille beginne eine neue Bewegung, welche alsdann durch alle Glieder sich fortsetze. Er beschreibt weitläuftig, wie die vierte unbenannte Natur, von welcher in der Seele die Empfindung stamme, gleichsam die Seele der Seele, den Gliedern die Bewegung, welche sie selbst anfängt, mittheile und über die übrigen Naturen, welche die Seele zusammensetzen, über Wärme, Luft und Hauch verbreite [3]). Freilich will er nicht, daß durch diese inner-

1) II, 132. Prima moventur enim per se primordia rerum.

2) Ib. 251. Denique si semper motus connectitur omnis
Et vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur,
Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas,
Per quam progreditur, quo ducit quemque voluptas?

3) III, 265. Sic calor atque aër et venti caeca potestas
Mista creant unam naturam et nobilis illa

lich bewegende Kraft irgend eine Bewegung von unten nach oben hervorgebracht werden könne[1]), er sträubt sich sogar dagegen zuzugeben, daß er eine schräge Bewegung der schweren Körper in ihrem Falle zulasse, welchem die Wahrheit der Dinge widersprechen würde; es ist nur eine geringe Abweichung von der geraden Linie, gar nicht mit Augen zu sehen, welche er annehmen zu dürfen sich ausbittet, eine so wenig schräge Richtung, daß sie gar nicht schräge genannt werden kann[2]). Man sieht, wie er kämpft, die Gesetzmäßigkeit der Natur, seiner Göttinn, festzuhalten und doch damit das Leben in den einzelnen Dingen nicht aufzugeben.

Hierin scheint er überhaupt vom Epikuros nicht unvortheilhaft sich zu unterscheiden, daß er das Gesetzmäßige in der Entwicklung der Naturerscheinungen fester zu halten strebt. Dies sieht man in einzelnen Zügen seiner Naturlehre. So liebt er den Begriff der Zufälligkeit nicht, und selbst die freie Bewegung des Willens denkt er sich nicht ohne ein Gesetz, nach welchem sie sich bildet. Denn er hält den Willen für abhängig von Vorstellungen un-

---

Vis, initum motus ab se quae dividit ollis,
Sensifer unde oritur primum per viscera motus.

1) II, 185. — — nullam rem posse sua vi
Corpoream sursum ferri, sursumque meare.

2) II, 243. Quare etiam atque etiam paullum clinare necesse est
Corpora, nec plus quam minimum, ne fingere motus
Obliquos videamur et id res vera refutet.
Namque hoc in promptu, manifestumque esse videmus
Pondera, quantum in se est, non posse obliqua meare,
Ex supero cum praecipitant, quod cernere possis.
Sed nihil omnino recta regione viaï
Declinare, quis est, qui possit cernere, sese?

serer Seele und unsere Vorstellungen entstehen ihm aus den sinnlichen Eindrücken, welche wir von außen empfangen [1]). Die göttliche Wollust selbst, welche unser Leben leitet, wird von ihm als eine Naturkraft betrachtet [2]). Zwar von der Art des Epikuros sagt er sich auch nicht ganz los, wenn er besonders die himmlischen Erscheinungen auf verschiedene Weise zu erklären sucht und die Astrologen verspottet, welche nicht zugeben wollen, daß auf andere als auf die von ihnen bezeichnete Weise diese Erscheinungen sich ereignen, aber es ist doch seine Meinung nicht, daß die regelmäßigen Erscheinungen am Himmel bald so, bald so ihren Grund fänden, sondern er meint nur, man müsse verschiedene Erklärungsweisen zulassen, weil es schwer sei, die eine Ursach zu erkennen, durch welche die Gestirne bewegt würden [3]). Und so strebt überhaupt seine Naturerklärung, Alles als etwas zu erkennen, das nach einem bestimmten Gesetze sich bilde. Dies sieht man nirgends deutlicher als in dem Theile seines Gedichtes, in welchem er an die Lehre des Empedokles von der Entstehung lebendiger Wesen sich anschließt, wo er denn auch Vieles von den ersten unreifen und ungeheuerlichen Geburten der Erde zu erzählen weiß, aber doch seinem Führer nicht so weit folgen will, auch solche Mißgestalten zuzugeben, welche nach Art der Centauren oder

1) IV, 887. Dico animo nostro primum simulacra meandi
Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante.
Inde voluntas fit; neque enim facere incipit ullam
Rem quisquam, quam mens providet, quid velit, ante.

2) II, 171 f.

3) V, 528 ff.

der Chimära zweier oder mehrerer Geschlechter Natur in sich vereint hätten[1]). Denn alle Dinge, meint er, wachsen nach ihrer Weise auf und bewahren die Unterschiede, welche ihnen das sichere Gesetz der Natur vorschreibt[2]).

In dem so eben erwähnten Theile seiner Naturlehre scheint er weitläuftiger gewesen zu sein, als die früheren Epikureer. Dieser Stoff mußte seiner poetischen Auffassungsweise zusagen. Es schloß sich ihm daran auch eine Schilderung an von der Entstehung der nützlichen Künste und der Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft, in welcher ihm Alles darauf hinausläuft, daß die Natur und die Erfahrung dem Menschen Anleitung zum Guten gegeben hätten, daß der Mensch aber durch seine Leidenschaften und durch die ersten kindischen Bewegungen seiner Seele in Furcht und Hoffnung, in Begierde und Abscheu Manches verdorben und dadurch Uebel sich erzeugt hätten, von welchen ihn nun die Philosophie befreien solle. Wenn wir bedenken, wie Epikuros selbst und seine Schüler, ohne den Lucretius auszunehmen, gegen die Erklärung der Naturerscheinungen aus dem Zweckbegriff eiferten[3]), so können wir diese Bereicherung der atomistischen Naturlehre nicht sehr folgerichtig finden, indem es doch fast so herauskommt, als wenn die Natur selbst für die Menschen gesorgt, unter günstigen Umständen sie hervorgebracht, erhalten und durch günstige Zufälle sie belehrt hätte. Wenn aber Lucretius hofft, durch die Philosophie die Menschen

1) Ib. 879 ff.

2) Ib. 924. Res sic quaeque suo ritu procedit et omnes Foedere naturae certo discrimina servant.

3) Z. B. IV, 829 ff.; V, 157 ff.

von den Uebeln zu befreien, welche sie sich selbst durch ihre Leidenschaften bereitet hätten, so vertraut er dabei auf die Macht unsers Willens, welcher die Zusammensetzung unserer Natur zu besiegen vermöge. Auch dies scheint ein Punkt seiner Lehre zu sein, in welchem er sich freier von den gewöhnlichen Bahnen seiner Sekte bewegte. Er leitet nämlich aus den verschiedenen Verhältnissen, in welchen die drei Stoffe, die Wärme, der Hauch und die Luft, in den verschiedenen Seelen zusammengesetzt sind, die Verschiedenheit der Temperamente ab. Die Seele, in welcher der Stoff der Wärme vorherrscht, ist zum Zorne geneigt, die dagegen, in welcher die windige Natur des Hauches das Uebergewicht hat, wird von kalter Furcht bewegt, endlich in welcher Seele das ruhige Element der Luft in größerer Masse vorhanden ist, die besitzt ein ruhiges Temperament, welches gleich weit entfernt ist von Furcht, wie von dem ungestümen Muthe des Zornes, dagegen gleichgültiger, als zuträglich, die Ereignisse aufnimmt. Hieraus scheint ihm eine unendliche Verschiedenheit der menschlichen Naturen hervorzugehen [1]), über welche er nur so viel zu bestimmen für möglich und gut findet, daß zwar Niemand ganz diese ursprüngliche Natur seiner Zusammensetzung zu überwinden vermöge, daß aber dem Weisen doch nur eine so geringe Spur derselben übrig bleibe, daß er im Stande sei, durch die Kraft seiner Vernunft ein götteräbnliches Leben zu führen [2]). Man hat hierbei, wie

1) III, 283 ff.

2) Ib. 302. Sic hominum genus est: quamvis doctrina politos
Constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit
Naturae cujusque animi vestigia prima,

Jeder sieht, an jene vierte, empfindende Natur zu denken, von welcher Lucretius dem Menschen und besonders dem Weisen ein größeres Maaß beilegen mochte, damit es alle Unebenheiten des Temperaments ausgleichen könnte. Die Verschiedenheit der menschlichen Naturen scheint ihm übrigens in das Unendliche zu gehen, so wie ihm ja auch die Atome, aus welcher die Elemente des Feuers, der Luft und der übrigen Bestandtheile der Seele sich zusammensetzen, nicht von gleicher, sondern nur von ähnlicher Figur sind. Denn auch hierin scheint Lucretius einen Schritt weiter zu gehen, als Epikuros, daß er nicht nur eine unbestimmbare Menge ursprünglicher Figuren annimmt, sondern ausdrücklich behauptet, die Verschiedenheit der Figuren sei eben so groß als die Menge der Atome, weil sie nicht von der Hand eines Künstlers nach demselben Muster gebildet worden*). Wenn er daher von runden Atomen spricht, so müssen auch diese nur von ähnlicher, nicht

---

Nec radicitus evelli mala posse putandum est,
Quin proclivius hic iras decurrat ad acres,
Ille metu citius paullo tentetur, at ille
Tertius accipiat quaedam clementius aequo.
— — — —
Illud in his rebus video firmare potesse,
Usque adeo naturarum vestigia linqui
Parvola, quae nequeat ratio depellere doctis,
Ut nihil impediat dignam dis degere vitam.

*) II, 333 ff. Damit steht nicht in Widerspruch, daß ebend. v. 477 ff gelehrt wird, es dürfte nur eine endliche Zahl von Figuren der ersten Elemente angenommen werden, denn dies bezieht sich nur, wie aus dem Beweise erhellt, auf die Größe der Figuren, worin Lucretius, wie es scheint, gegen die Lehre des Demokritos streitet, daß es auch sehr große Atome geben könne.

aber von gleicher Gestalt gedacht werden. Auch diese Veränderung der Lehre kann man von dem dichterischen Geiste des Lucretius herleiten, welcher nach Mannigfaltigkeit und Eigenthümlichkeit der Gestalten strebt.

Außer der Physiologie, welche er vorträgt, kommen bei ihm auch noch manche Aeußerungen über die andern Theile der epikurischen Lehre vor. Doch berührt er die logischen Sätze seiner Sekte nur ganz oberflächlich. Etwas mehr geht er in die Ethik ein, wobei er den Charakter der epikurischen Physik als einer Lehre, welche nur zum Zwecke der Ethik dient, nicht verleugnet. Weil jedoch seine Sittenlehre nichts Eigenthümliches verräth, sondern ganz mit den Aeußerungen übereinstimmt, welche über die moralischen Ansichten der Epikureer unter den Römern einiges Licht verbreiten, so wollen wir sie in das Allgemeine verflechten, was wir über diese zu sagen haben.

Man hat die römischen Epikureer beschuldigt, daß sie durch ihre Schlemmerei und Ausgelassenheit in den Lüsten die Sittenlehre ihrer Sekte in Verruf gebracht hätten. Doch findet sich davon keine Spur in den Grundsätzen, welche sie äußerten, weder beim Lucretius, noch bei einem andern Epikureer der Zeit, von welcher wir handeln, vielmehr sie sind voll von den Empfehlungen eines nüchternen und rechtlichen Wandels, welche auch Epikuros nicht gespart hatte. Dies finden wir auch ganz dem römischen Charakter gemäß, und als wir einen Grund suchten, weswegen besonders die Naturlehre von den römischen Epikureern behandelt worden sei, hätten wir auch wohl anführen können, daß der Ernst der Sitten, die Verehrung der Tugend und des Rechts, welche einen Hauptzug des

römischen Charakters bildeten, wiewohl sie jetzt im Leben nicht selten verspottet wurden, doch nicht leicht gestatteten, öffentlich eine Lehre vorzutragen, welche ein leichtsinniges Urtheil darüber zu begünstigen schien. Cicero sagt deswegen, der Epikureer könne sich in öffentlichen Geschäften nicht zu seiner Lehre bekennen; er müsse nicht nur die Meinung der ungelehrten Menge scheuen, sondern auch im Senat würde er das Schimpfliche seiner Lehre nicht einzugestehen wagen [1]). Daher finden wir, daß die Moral der Epikureer bei den Römern nicht ausgelassener sich äußerte als bei den Griechen, sondern sich sogar noch zu mildern suchte. Selbst der Stoiker Seneca kann die Sekte der Epikureer wegen ihrer weichlichen Lehren nicht tadeln; das, was er von dem Epikuros selbst sagt, daß er heilige und wahre Vorschriften gebe, das dehnt er auch auf die Epikureer überhaupt aus [2]). Cicero ist für diesen Gang der epikurischen Lehre unter den Römern ein um so weniger verwerflicher Zeuge, je mehr er als eifriger Feind der epikurischen Moral sich zeigt. Wenn er nun davon spricht, daß alle Lust der Epikureer doch nur auf sinnlichen oder fleischlichen Genuß sich gründe, so führt er nicht seine Landsleute als Zeugen auf, sondern den Epikuros

1) De fin. II, 22. Die Epikureer pflegten deswegen zu sagen, die Menge und ihre Gegner verstünden den Ausdruck voluptas nicht, womit man das griechische ἡδονή zu übersetzen pflegte; diese Ausflucht wird vom Cicero ziemlich scharf mitgenommen; sie hat aber doch insofern einige Wahrheit, als voluptas nicht selten einen schimpflichen Nebenbegriff in sich enthält, welcher in ἡδονή nicht liegt. In solchen Abschattungen der Sprachen drücken sich die Verschiedenheiten der Völker aus.

2) De vit. beata 13.

und den Metrodoros. Wenn er dagegen von den Epikureern seiner Zeit und seines Volkes spricht, so gibt er zu verstehen, daß sie ihren Grundsätzen nicht getreu zu bleiben pflegten. In zwei Punkten besonders beschuldigt er sie einer solchen Abweichung, daß sie nämlich eine Lust des Geistes annähmen, welche nicht vom Körper ausgehe[1]), und daß sie eine reine, uneigennützige Freundschaft für des Weisen würdig hielten. Ueber diesen Punkt scheinen sie eine eigene Theorie gehabt zu haben. Sie meinten, die Freundschaft beginne zwar immer aus eigennützigen Zwekken, wenn aber der freundschaftliche Umgang eine Zeit lang fortgesetzt worden sei, bilde sich eine Liebe des Freundes aus seiner selbst wegen ohne irgend eine Rücksicht auf den Nutzen oder die Lust[2]). Mit dieser gemilderten Sittenlehre stimmen auch die gelegentlichen Aeußerungen des Lucretius überein, wie man jedoch mehr im Allgemeinen, als im Einzelnen erkennt. Zwar verlangt er nicht etwa eine ganz reine Sittlichkeit und tadelt nicht den sinnlichen Genuß, sondern nur die Begierde; er findet es auch ganz sittlich, die Pein der sinnlichen Liebe, damit sie nicht zu sehr wachse, durch herumschweifenden Genuß zu befriedigen[3]), worüber ihn jedoch auch nicht einmal ein Stoiker getadelt haben würde; aber er lobt doch noch mehr die keusche Ehe, welche zuerst milde Sitten unter den Men-

1) De fin. I, 17.

2) De fin. I, 20; II, 26. Attulisti aliud humanius horum recentiorum, nunquam dictum ab ipso illo (sc. Epicuro), quod sciam, primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari propter se, etiam omissa spe voluptatis.

3) IV, 1072 ff.

schen verbreitet und sie gelehrt habe, Mitleiden mit den Schwachen zu fühlen und heilige Bünde zu bewahren[1]). Dies scheint doch wirklich eine weniger eigennützige Gesinnung zu verrathen, als die, welche der epikurische Weise in sich nähren sollte. Sonst hebt er die besten Seiten an der Sittenlehre seiner Sekte hervor. Er empfiehlt Mäßigkeit in allen Genüssen, warnt vor der Begierde, der Herrschsucht und Ruhmsucht, vor dem Neide und andern Leidenschaften[2]) und besonders vor der Ungerechtigkeit, welche beständig durch die Furcht vor Entdeckung und Strafe gequält werde. Sie ist die größeste Feindinn der ruhigen Gemüthsstimmung; die Strafen des Acheron, welche der Thor fürchtet, sie sind hier; sie sind in seiner Brust, in seinem beängstigten Gewissen, in der Furcht vor der Strafe, welcher er nicht entfliehen kann[3]). Die wahre Lust dagegen ist die Lust des Weisen, welche er in seinem eigenen Geiste genießt; nach ihr strebt die Natur; außer ihr wird zum glückseligen Leben nichts Anderes verlangt, als daß der Körper von Schmerzen frei sei und die einfachen natürlichen Bedürfnisse befriedigen könne[4]).

So finden wir, daß selbst die epikurische Schule, welche doch durch ihre starre Einseitigkeit und durch ihre

---

1) V, 1012 ff.

2) II, 37 ff.; III, 59 ff.; 1013 ff.

3) V, 1152 ff.; III, 988 ff. Atque ea nimirum, quaecunque
Acheronte profundo
Prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis.

4) II, 7 ff. Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena.

hartnäckige Anhänglichkeit an ihrem Meister vor Veränderungen am meisten sicher zu sein schien, der mildernden eklektischen Behandlungsweise der Römer einigermaßen nachgab. Wie viel leichter und in wie viel größerem Grade mußte dies aber den Lehren begegnen, welche nicht so schroff einander entgegen standen, als die epikurische allen übrigen. Ein ausgezeichnetes Beispiel hiervon finden wir in den Ansichten des Mannes, welcher in unserer gegenwärtigen Untersuchung vor allen andern unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, des Cicero.

M. Tullius Cicero gehört zu den seltenen Männern, welche aus innerer Neigung und durch die Umstände begünstigt, ja getrieben ein ungewöhnliches Talent sorgfältig ausgebildet und durch die Anwendung desselben auf die verschiedensten Dinge auch den mannigfaltigsten Ruhm erworben haben. So ist er als Redner, so als Staatsmann, so auch als Philosoph berühmt geworden. Doch sein Talent war hauptsächlich das Talent der Beredtsamkeit. Mit dem geringsten Erfolge hat er es auf die Dichtkunst angewandt, weil es mit dieser am wenigsten sich verträgt*); die glänzendsten Erfolge hatte es in den Staatsgeschäften aufzuweisen; doch nicht auf diesen allein beruht sein Ruhm; auch als philosophischer Schriftsteller ist er durch seine Beredtsamkeit von großer Wirkung gewesen. Doch zu diesen beiden Stützen seines Ruhms brachte er auch noch andere Eigenschaften, welche den Menschen zieren. Mit der genauesten Kenntniß der Verhältnisse und der Menschen, ohne welche auch der Redner

*) Tac. de orat. 21.

nicht groß sein kann, vereinigte er ein feines Gefühl für das Rechte, Wohlwollen für die Menschen, Liebe für die Seinigen, welche ihm im Wechsel seiner Schicksale getreu geblieben waren, unermüdliche Thätigkeit und einen scharfen und weiten Blick in die zukünftigen Ereignisse, wie sie der Lage der Dinge gemäß sich ergeben mußten. Um nicht blos ein glänzender, sondern auch ein großer Staatsmann zu sein, fehlte ihm nur die volle Begeisterung eines in sich sichern Gemüths, der feste Entschluß in dem Augenblicke der That, freilich das Schwerste, so wie sonst, so besonders zu seiner Zeit und unter seinen Verhältnissen, wo bei der deutlichsten Einsicht, welche er hatte, daß dem Staate nicht mehr zu helfen sei, ein muthiger Entschluß nur mit ruhiger Selbstverleugnung erkauft werden konnte, eine Sache, welche dem allzu weichen Gemüthe des Cicero nicht zugemuthet werden konnte. Es ist daher nicht zu verwundern, daß wir ihn oft schwanken, zögern und mit sich selbst unzufrieden sehen, indem er weder Hoffnung in sich nähren, noch der Furcht sich entschlagen kann, indem er seiner unwürdigen Lage und seiner zweideutigen Handlungsweise sich schämt und doch den Rathschlägen zu ehrenvoller That nicht zu folgen vermag.

Wir würden diese Züge seiner politischen Rolle nicht erwähnt haben, weil sein Leben zu genau mit der Geschichte des damaligen Staats verflochten ist, um nicht hier als bekannt vorausgesetzt werden zu können, wenn wir nicht der Meinung wären, daß sie mit der Rolle, welche er als Philosoph spielte, auf das genaueste übereinstimmten. Dieselben Eigenschaften, welche ihm Glanz in der politischen Welt verschafften, machten ihn auch zu einem

glänzenden Vertheidiger und Verbreiter philosophischer Bestrebungen; dieselben Mängel, welche ihn als Staatsmann des höchsten Lobes verlustig machten, verhinderten es auch, daß er in der Philosophie wahrhaft groß genannt werden könnte. Ueberhaupt hängen alle seine Bemühungen um die Philosophie mit seinem Staatsleben genau zusammen.

Aus einer angesehenen Familie einer Provinzialstadt stammend, welche bisher an den höhern Staatsämtern Roms keinen Theil gehabt hatte, für den Kriegsdienst nicht gestimmt und nicht geeignet, konnte sein reger Ehrgeiz nur durch seine Kenntniß des Rechts, der innern und äußern Staatsverhältnisse und durch sein rednerisches Talent Befriedigung hoffen. Dieses übte er anfangs zu Rom hauptsächlich an römischen Mustern, wobei ihm jedoch auch schon die griechische Bildung und Philosophie als ein nothwendiges Hülfsmittel des Redners erscheinen mußte. Zuerst wurde er durch den Epikureer Phädros in der Philosophie unterrichtet, von welchem er sich aber bald zurückzog um dem Akademiker Philon von Larissa sich zuzuwenden, einem Manne, dem er bis in sein spätes Alter ein großes Gewicht beilegte. Zugleich benutzte er auch den dialektischen Unterricht des Stoikers Diodotos, welchen er bis an seinen Tod in seinem Hause behielt. So ausgerüstet begab er sich an die Rechtshändel mit jugendlich feuriger Beredtsamkeit, aber noch zu wenig gemäßigt in der Rede und im Vortrage. Er erzählt uns selbst, daß die Schwäche seiner Gesundheit, welcher durch die Heftigkeit seiner redneriſchen Gewohnheit Gefahr drohte, ihm die Veranlassung war, auf eine Mäßigung seiner Rede-

weise zu denken. Um diese zu erlangen, gab er sich, sieben und zwanzig Jahre alt, den griechischen Rednern in die Schule. Zu Athen hielt er sich an den Akademiker Antiochos, ohne den Epikureer Zenon ganz zu vernachlässigen; dann durchreiste er Asien und hielt sich besonders zu Rhodos, wo er auch den Stoiker Poseidonios hörte, längere Zeit auf, um die griechischen Redner zu studiren und zugleich auch der griechischen Philosophie sich zu befleißigen. Denn die Wissenschaften überhaupt, besonders aber die Philosophie hielt er für die Quelle der vollkommenen Beredtsamkeit und aller guten Thaten und Worte[1]). Nachdem er diese Beschäftigungen zwei Jahre lang getrieben, hatte er sich so in die Weise der Griechen versetzt, daß er eben so gut griechisch als lateinisch zu reden vermochte, und so ausgebildet kam er nach Rom zurück, wo er nun durch eine fast ganz veränderte Beredtsamkeit bald den Ruf des ersten Redners seiner Zeit erwarb[2]). Er gesteht selbst, daß er Alles, was er an menschlicher Bildung besitze, den Griechen zu verdanken habe[3]). So war sein Eifer für die griechische Philosophie mit dem Gange seiner rednerischen Bildung aufgewachsen; so wurde er zum philosophischen Schriftsteller vorbereitet. Als nun der römische Staat so gesunken war, daß Cicero für seine Beredtsamkeit keinen würdigen Platz zu gewinnen hoffen durfte, wurde er wieder mit Gewalt zur griechischen Philo-

1) Brut. 93. Litteris, quibus fons perfectae eloquentiae continetur, — — philosophiam, — matrem omnium bene factorum beneque dictorum

2) Brut. 89 ff.; ad div. XIII, 1; de nat. D. I, 3; de fin. I, 5.

3) Ad Quint. fr. I, 1 c. 9.

sophie geführt, indem er keine schönere Beschäftigung für seine Muße, keine schönere Milderung seines Kummers und seiner Trauer über öffentliches und Familien-Unglück zu finden wußte, als in der Abfassung philosophischer Schriften, welche in dem Wetteifer mit den Werken griechischer Philosophen seinen und seines Volkes Ruhm vermehren könnten*). So wurde er durch die Verhältnisse seiner Zeit und seiner Lage mit der griechischen Philosophie immer vertrauter.

Aber es war auch seine eigene Neigung, welche ihn mit derselben befreundete. Wir wollen uns dafür nicht auf die prächtigen Worte berufen, mit welchen er in seinen Schriften die Philosophie als die Lehrmeisterin eines wahrhaft menschlichen Lebens zu preisen pflegt; selbst die Worte, welche er hierüber in den Briefen an seine vertrauten Freunde zuweilen fallen läßt, könnten in Verdacht gezogen werden; der einzige sichere Beweis scheint uns in seinen philosophischen Schriften selbst zu liegen, welche eine vertrautere Bekanntschaft mit der Philosophie seiner Zeit verrathen, als sie von einem Manne erwartet werden konnte, der nur durch äußere Veranlassungen zur Philosophie gekommen. Sie zeigen, daß er nicht blos den Theilen der Philosophie, welche einer redneriſchen Behandlung sich anschmiegen, seinen Fleiß widmete, sondern auch in trocknere Materien sorgfältig einging und sie, so weit

*) De div. II, 2; ac. I, 3; tusc. II, 2. Quam ob rem hortor omnes, qui facere id possunt, ut hujus quoque generis laudem jam languenti Graeciae eripiant et perferant in hanc urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua majores nostri transtulerunt.

es seine Bildungsweise gestattete, gründlich zu verfolgen bemüht war. Es ist wohl keiner seiner Zeitgenossen ihm hierin gleich zu setzen. Wir finden, daß die Art der Philosophie, welche er zu verbreiten suchte, ganz für seine Lage und Gemüthsart paßte, und daß er selbst in demselben Grade, in welchem er in sie eindrang, auch von ihr sich durchdrungen fühlte, so wie er sich denn auch keiner bestimmten Sekte anschloß, sondern, da ihm freilich schöpferischer Geist mangelte, eine eigene Auswahl der Meinungen traf, deren Verbindung, Zusammenhang und Mittelpunkt in dem Standpunkte seiner Zeit, seines Volkes und in seiner Persönlichkeit zu suchen ist.

Nur müssen wir, wenn wir gegen seine Leistungen in der Philosophie billig sein sollen, nicht vergessen, daß seine ganze Bildung auf politische Wirksamkeit berechnet war und deswegen auch seine Philosophie, je mehr sie aus seiner eigenen Denkart hervorgegangen war, um so mehr die Farbe seiner politischen Bestrebungen an sich tragen mußte. Dies bemerkt er selbst*), und wie abhängig seine philosophische Schriftstellerei von seiner Stellung zur Staatsverwaltung war, das drückt sich auch unzweideutig in der Art aus, wie sie nur als Lückenbüßer in seiner unfreiwilligen Muße, in den Zwischenzeiten zwischen der äußersten Gefahr und dem Genusse der Ehre und der Gewalt hervorzutreten pflegte. Wenn wir seine Jugendarbeiten übergehen, weil sie nur in Uebersetzungen aus dem Griechischen und in rhetorischen Arbeiten auf die Philosophie sich beziehen, so daß sie füglich als Vorbereitungen

*) De off. II, 1.

für seine rednerische Laufbahn angesehen werden können, so hat er nur in zwei Zeiträumen philosophische Werke verfaßt, zuerst zu der Zeit, als das erste Triumvirat den Staat in einer so fieberhaften Bewegung erhielt, daß Cicero an ihn verzweifelte, und zuletzt als unter der Dictatur Cäsar's und dem Consulate des Antonius keine ehrenvolle Stelle in den Staatsgeschäften für ihn zu finden war. In die erste Zeit fallen seine Schriften über den Staat und über die Gesetze [1]), in die andere die übrigen philosophischen Werke seines reifen Alters. In beiden Zeiten aber trieb weder die Noth noch die Begierde nach Ruhm den Cicero zur politischen Thätigkeit an; sobald dagegen die Aussicht, sein Talent in den Geschäften geltend zu machen, wieder hervortrat, als Pompejus der Partei der Optimaten sich wieder anschloß, während des bürgerlichen Krieges und nach dem Tode Cäsar's, oder sobald ihn die Furcht für sich und seine Familie zu sehr in Anspruch nahm, verschwanden auch seine Beschäftigungen mit der Philosophie. Er selbst betrachtet sie daher als Zuflucht in den Unruhen des Lebens, als Erheiterung, als Ausfüllung seiner Muße. So wie er das Staatsschiff schwanken sieht, eröffnet er seinem Freunde Attikus seinen Entschluß, nach gründlicher Einsicht in die Eitelkeiten dieser Welt, der Philosophie sich widmen zu wollen; aber noch hat er nicht alle Hoffnung verloren; er erkundigt sich noch genau nach der Lage eben dieser Eitelkeiten [2]). So wie seine Zeitge-

1) Zwar sagt er de div. II, 1, die Bücher über den Staat habe er geschrieben, als er noch das Ruder des Staats führte, aber dies ist ein verschönernder Ausdruck.

2) Ad Att. II, 5; 13.

nossen von der Philosophie Trost erwarteten im Unglück, sei es von der stoischen, sei es von der epikurischen Lehre, so hoffte auch er durch ihre Hülfe über sein und seines Vaterlandes Geschick sich erheben zu können. Aber vergebliche Hoffnung! Wenn seine Lage dringend wird, so sucht er zwar durch allerlei sophistische Fragen einen Ausgang, der seiner würdig zu sein scheinen könnte, sich zu erklügeln [1]; aber selbst seine Philosophie wird ihm zur Plage, indem er zu dem Entschlusse, welcher von ihr ihm angerathen wird und welcher allein seinem Rufe als eines Philosophen würdig zu sein scheint, seinen Kleinmuth nicht zu erheben vermag [2]. Er sieht ein, daß der philosophische Trost zu nichts helfe, daß er von den Ereignissen allein Beruhigung zu erwarten habe [3]; in seiner häuslichen Trauer gesteht er sich, daß die Beschäftigung mit den Wissenschaften uns keinen Trost zu gewähren im Stande sei; ohne sie würden wir vielleicht härter gegen den Schmerz sein; indem sie unsern Geist anbauen und menschlicher machen, verstärken sie auch unser Gefühl für das menschliche Leiden; nicht ein dauerndes Heilmittel gewähren sie, sondern nur ein kurzes Vergessen des Schmerzes [4]. Indessen indem er auch nur in diesem Sinne mit

---

1) Ad Att. IX, 4 ist in dieser Beziehung sehr merkwürdig.

2) Ib. VIII, 11.

3) Ib. X, 14.

4) Ad Att. XII, 46. Quid ergo? inquies; nihil litterae? In hac quidem re vereor, ne etiam contra. Nam essem fortasse durior. Isto enim animo nihil agreste, nihil inhumanum est. Ad div. V, 15. Itaque sic litteris utor, in quibus consumo omne tempus, non ut ab his medicinam

der Philosophie sich beschäftigt, scheint er sich stärker in ihr zu werden; er fühlt sich durch das Beispiel der Sokratiker über die nichtigen Güter der Welt erhoben; er glaubt, die Furcht werde ihn nicht mehr niederwerfen können; jetzt sei sein Leben ganz der Tugend geweiht [1]). Doch so wie seine Hoffnung zu den Staatsgeschäften wieder zunimmt, sieht er sich auch wieder den Schwankungen seiner frühern Zustände überlassen.

Einem Manne dieser Art konnte keine andere Philosophie passen, als ein mäßiger Skepticismus, welcher eben so der Ausdruck des Schwankens in den Wissenschaften ist, wie das Leben des Cicero schwankt zwischen der Nothwendigkeit der Entsagung und den Lockungen des Ruhmes, des Besitzes und der Macht. Wie schwach er uns auch erscheint in den Stunden der Verzweiflung, wenn er jammert und im Bewußtsein seiner Fehler und seiner Schande sogar noch Gefährten seines Geschicks sich wünscht [2]), so kann man doch nicht verkennen, daß ein nicht unedler Zug durch sein Leben hindurchgeht. Es ist zwar nicht die höchste, die uneigennützige Tugend, welche ihm als Ideal vorschwebt, aber er möchte sich doch würdig zeigen, von den Guten gelobt zu werden; er strebt nach einem gesetzmäßigen Leben und ein Tod, welcher für ein solches Leben sich schickt, erscheint ihm als etwas Wünschenswerthes; er kann die Schaam darüber sich nicht verbergen, daß er

---

perpetuam, sed ut exiguam doloris oblivionem petam. Tusc. IV, 38; V, 41 fin.; de off. III, 1.

1) Ad Att. XIV, 9; ad div. XVI, 23; tusc. V, 2.

2) Ad Att. XI, 15.

einem solchen Tode nicht muthig entgegengegangen*). Darüber ist er mit sich selbst zerfallen; darum ist er im Schwanken und im Zweifel, und indem er sich den höchsten Idealen der Philosophie, den strengsten Forderungen der Tugend zuwenden möchte, fühlt er doch, er möchte sie nicht mit völliger Zuversicht zu erfassen und festzuhalten im Stande sein. So neigt er sich ihnen zwar zu, hält aber doch die Lehren, welche aus ihnen fließen, zuletzt nur für wahrscheinlich. In diesen Zweifeln untersucht er nun aber doch nach allen Seiten und mit allen philosophischen Meinungen, so weit sie nur nicht allzu sehr seiner edlern Gesinnung widerstreben, sucht er sich zu befreunden. Man kann wohl sagen, daß ihn eben diese Lust am Untersuchen zu einem lehrreichen Schriftsteller für die Römer und für die spätern Zeiten gemacht hat, indem seine Werke dadurch zu einem kurzen Abrisse aller bedeutenden philosophischen Systeme geworden sind. Aber er steht auch dadurch, daß seine Philosophie in der That der Ausdruck seiner ganzen Denkart und Gemüthsstimmung ist, gewiß höher als die meisten griechischen und lateinischen Philosophen seiner Zeit, welche von dem Ansehn irgend eines Mannes oder einer Schule mehr, als es ihrer Selbständigkeit zuträglich war, sich abhängig machten.

Wenn wir uns nun zur Aufgabe machen müssen, seine Philosophie zu schildern und den Einfluß zu ermessen, welchen sie auf spätere Geschlechter gehabt hat, so werden wir es auch hauptsächlich nur damit zu thun haben, den Zusammenhang seiner Gesinnung mit dem, was

*) Ad Att. XIII, 28.

er als Philosophie vortrug, zu ermitteln. Denn was den Inhalt seiner Lehre selbst betrifft, so ist nur wenig davon uns neu; es ist meistens aus den ältern griechischen Philosophen geflossen. Wenn ein Volk durch das Beispiel eines andern erregt eine eigene Litteratur sich zu bilden strebt, so pflegt es zu geschehen, daß ein Wetteifer sich zeigt, in allen Arten der Werke Aehnliches und wo möglich Besseres zu leisten. Von diesem Eifer ist Cicero erfüllt. Er will die griechische Litteratur den Römern entbehrlich machen; er glaubt dies in einigen Stücken erreicht zu haben; doch wendet er sich natürlich den Zweigen der Litteratur zu, welche seiner Neigung zusagen. Von seinen Freunden, von den Verehrern seines Talents aufgefordert, auch in der Geschichte den Ruhm der Römer dem griechischen gleich zu machen, hat er doch diesen Aufforderungen nicht entsprochen, wohl weniger aus den von ihm angegebenen Gründen [1]), als weil seine Neigung ihn nicht auf die Arten der Arbeit hinlenkte, welche die Geschichte verlangt; in der Philosophie dagegen hat er sein Mögliches gethan, um etwas Aehnliches zu leisten. Es ist sein Bestreben, die ganze Philosophie zu umfassen, um den Römern in ihrer Sprache alles das zu geben, was er zum Studium der Philosophie für nöthig fand [2]). Hierdurch wurde er zu einer Weise der Darstellung geführt, welche seinen Mustern oft sklavisch nachahmt [3]). Seinem Freunde Atti-

1) De legg. I, 3.

2) De div. II, 2. Sic parati, ut — nullum philosophiae locum esse patere ur, qui non latinis litteris illustratus pateret.

3) So glaubt er Verse seinen philosophischen Schriften beimischen

cus, dem Kenner der griechiſchen Litteratur, geſteht er, daß ſeine philoſophiſchen Schriften oft nur Abſchriften, Ueberſetzungen der griechiſchen ſind [1]); gegen die Menge der Leſer geht er zwar nicht ſo offen zu Werke; nicht blos als Ueberſetzer will er ſich gelten laſſen, ſondern er nimmt auch das Verdienſt in Anſpruch, die Lehren der griechiſchen Philoſophen in eine beſſere Ordnung gebracht und ſein eigenes Urtheil beigefügt zu haben; aber faſt immer theilt er doch nur die Lehren dieſer Philoſophen mit und er geſteht ein, was ſich nicht verſchweigen ließ, daß er ſich auch nicht abhalten laſſe, ſtückweiſe geradezu zu überſetzen, ſobald er es für paſſend finde [2]). In dieſer Art, die griechiſchen Lehren zu bearbeiten, rühmt er ſich wohl, ſogar die Griechen übertroffen zu haben [3]), planer und klarer, als ſie, zuweilen in beſſerer Ordnung, zuweilen vollſtändiger und in einer neuen Weiſe die Unterſu-

---

zu müſſen, damit ſie auch hierin der Art der Griechen nicht nachſtehen möchten. Tusc. II, 11. Doch dahin zog ihn auch wohl die Liebe zu ſeinen frühern poetiſchen Verſuchen.

1) Ad Att. XII, 52. ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero, quibus abundo. Er ſchrieb damals den Hortensius, die academica und de finibus.

2) De fin. I, 2. Quod si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, iisque nostrum judicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus, quid habent, cur graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint, neque sint conversa de graecis? Ib. c. 3. Locos quidem quosdam, si videbitur, transferam et maxime ab iis, quos modo nominavi, cum inciderit, ut id apte fieri possit. De off. III, 2.

3) Ad Att. XIII, 13. Es iſt von den akademiſchen Unterſuchungen die Rede.

chungen ihrer Philosophie zu bearbeiten [1]), besonders aber spricht er sich den Vorzug zu, die Philosophie mit der Beredtsamkeit verbunden zu haben [2]). Wir dürfen ihn hierin wohl nicht zu großer Ruhmredigkeit beschuldigen, wenn wir bedenken, welche Muster er vor sich hatte. So sehr er den Platon und den Aristoteles rühmt, so hat er sich doch ihrer weit weniger bedient, als der Stoiker, der Epikureer und der neuern Akademiker. Diese lagen seiner Zeit näher und das Neue hat immer einen entschiedenen Vortheil vor dem Alten voraus. Wir zweifeln nicht daran, daß Cicero in vielen Stücken diese Muster übertroffen hat; aber daß er sie zu Mustern wählte und nicht mehr Sinn für die Vortrefflichkeit der ältern Philosophen zeigte, gibt kein vortheilhaftes Zeugniß für die Freiheit des Urtheils, mit welcher er die griechische Philosophie sich und seinen Landsleuten anzueignen suchte. Großartigen Ueberblick über das Ganze der Wissenschaft finden wir bei ihm eben so wenig als bei seinen Zeitgenossen. Er behandelt die Philosophie als eine Sammlung einzelner Untersuchungen über bestimmte Fragen [3]).

Wenn wir früher gezeigt haben, daß dem Charakter des Cicero ein mäßiger Skepticismus die entsprechendste Art der Philosophie war, so hätten wir hinzufügen kön-

---

1) Tusc. IV, 5. Größere Ordnung und Vollständigkeit de off. I, 3; 43; III, 2; eine neue Art der Darstellung de rep. I, 22; 23; II, 11.

2) De off. I, 1.

3) Dies spricht sich sehr stark Tusc. V, 7 in der Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik aus. Die Philosophie zerfällt ihm in mehrere loci, welche abgesondert von einander behandelt werden. De div. II, 1; 2.

nen, daß auch noch mancherlei andere Nebengründe ihn nach dieser Seite zogen. Von den skeptischen Lehren der frühern griechischen Philosophen war zu seiner Zeit die gemäßigte Lehre der neuern Akademie, wie sie von Philon vorgetragen wurde, im größesten Ansehn. Diesen hatte Cicero, wie früher bemerkt, zum Lehrer gehabt, und so war er durch persönliche Beziehungen von früher Jugend an für diese Schule gewonnen. Ueberdies aber empfahl sie sich ihm durch ihr Streben nach beredtem Vortrage [1]), wogegen er der stoischen Sittenlehre, welcher er sonst nicht abgeneigt war, den Vorwurf machte, daß sie nicht beredt genug zur Tugend ermahne [2]). In der Art des Eklekticismus, welche er verfolgte, konnte er von der oberflächlichen Erforschung der Gründe der Wissenschaft, welche zu entgegengesetzten Behauptungen nothwendig zu führen scheinen, nur zum Zweifel an die Gründe selbst geführt werden. Und wenn er es darauf angelegt hatte, die Römer mit den Ergebnissen der griechischen Philosophie überhaupt bekannt zu machen, so bot sich ihm keine passendere Weise der Darstellung dar, als die akademische, welche die Gründe für und wider von allen übrigen Sekten der Philosophie zu entnehmen pflegte [3]). Man darf bei der Beurtheilung der philosophischen Schriften des Cicero auch nicht aus den Augen lassen, weder in welcher Absicht, noch für wen sie geschrieben sind. Die Leser, welchen Cicero gefallen, welche er auch wohl überzeugen wollte, waren nicht Phi-

1) Tusc. II, 3; de div. II, 1; de fato 2.

2) De fin. IV, 3.

3) Tusc. II, 3; de div. II, 1.

losophen der Schule, sondern Männer des Lebens aus den vornehmen Geschlechtern, welchen er Regeln für das Leben, für die Beurtheilung der Dinge und einen allgemeinen Geschmack der Philosophie beibringen wollte. Solchen ist eine Philosophie lieb, welche nicht mit zu großen Ansprüchen auftritt [1]), welche ihre Gesetze nicht aufdrängt, sondern eines Jeden Meinung gelten läßt und, ohne auf den letzten Grund zu bestehen, einen möglichst weiten Kreis für die Untersuchung, für die gesellige Rede übrig läßt. Daher hütet sich Cicero, seine Meinung zu bestimmt auszusprechen; er will sich an kein Ansehn binden; er will auch sein eigenes Ansehn nicht geltend machen [2]). In der That hierin geht er bisweilen etwas weit, wenn er sich rühmt, an keine Lehre sich zu fesseln, sondern eben darin seine Freiheit sucht, daß er nur für den Tag lebe und nur annehme, was ihm jetzt eben wahrscheinlich dünke [3]). Man sieht, wie das Lob der Folgerichtigkeit zu verstehen sei, welches er seiner akademischen Lehre vor allen übrigen beilegt [4]); sie bleibt sich selbst gleich, indem sie bald die eine, bald die entgegengesetzte Meinung wahrscheinlich findet. Mit dieser Freiheit der Untersuchung stimmt es denn auch nicht sonderlich überein, wenn er durch das Ansehn Ande-

---

1) De div. II, 1. Minime arrogans.

2) De nat. D. I, 5. Bezeichnend für die Art, wie gewöhnlich zu seiner Zeit das Studium der Philosophie getrieben wurde, ist die Stelle ac. II, 3.

3) Tusc. V, 11. Nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus; itaque soli sumus liberi. Ib. c. 29; de off. I, 2. Sequemur igitur hoc *quidem tempore* et hac quaestione potissimum Stoicos.

4) De div. II, 1.

rer sich bewegen läßt, und nicht wenig darum bemüht ist, das Ansehn der Alten, der berühmtesten Philosophen und anderer ausgezeichneten Männer für seine Meinungen aufzurufen, wenn er das Zeugniß des Sokrates, des Platon, des Arkesilaos, auch gelegentlich der Peripatetiker und Stoiker für sich reden läßt [1]) und in seiner redneriſchen Weise den Ruhm und das Beispiel der römischen Vorfahren zur Nachahmung empfiehlt. Aber alles dies paßt sehr gut zu der gemeinverständlichen Philosophie, welche er in den meisten seiner Schriften zu verbreiten sucht und wozu auch die Glätte und Zierlichkeit der Sprache gehört, welche er an dem Vortrage der akademischen Philosophen zu loben findet.

Aber Cicero sucht doch auch mit der Gemeinverständlichkeit seiner Philosophie Gründlichkeit der Untersuchung und der Methode zu paaren, und man muß gestehen, daß ihm dies in einem gewissen Grade gelungen ist. Nur in einigen Schriften, welche nicht auf strenge Wissenschaftlichkeit Anspruch machen, wie in seinen Werken über die Pflichten, über den Staat, über die Gesetze und in mehrern kleinern Schriften, erlaubt er sich nach der Meinung des Volkes zu reden und die strengere Form der Lehrweise bei Seite zu legen [2]). In solchen Fällen finden sich auch Anbequemungen an die gewöhnliche Meinung, welche keinesweges den Sinn seiner Ueberzeugung ausdrücken, wie dies besonders in seinen Aeußerungen über die Götter und über die Wahrsagung an vielen Beispielen gezeigt werden

1) Z. B. ac. I, 4; 12.

2) Z. B. de off. II, 10; de legg. I, 13.

könnte; aber sonst weiß er wohl die Genauigkeit des Ausdrucks, die Strenge der Begriffserklärungen, der Eintheilungen und der Beweise zu schätzen, als ein Mann, der die platonischen und aristotelischen Schriften fleißig gelesen und in der Dialektik der Stoiker sich geübt hatte, wenn auch sein Zweck hierbei zunächst die Ausbildung seines rednerischen Talents gewesen sein sollte. Dies beweist uns vorzüglich seine kurze Schrift über die Topik; es beweisen dies auch die Forderungen, welche er an das gesetzmäßige Fortschreiten in philosophischen Untersuchungen machte [1]). Indem er nun diese strengere Methode mit allgemeiner Faßlichkeit zu verbinden sucht, ist es ihm freilich von großer Hülfe, daß die akademische Lehre, zu welcher er sich bekennt, von der gewöhnlichen Meinung nicht zu sehr abweicht [2]), sondern eben daraus hervorgegangen war, daß man die Philosophie mit den Meinungen des Lebens zu vereinigen gesucht hatte. Cicero will überall die schroffen Folgerungen, die Abgeschmacktheiten der Philosophen vermeiden [3]); er will eine Philosophie, mit welcher das Leben des Philosophen in Uebereinstimmung stehen kann [4]), d. h. eine Philosophie nicht des Weisen, sondern des gewöhnlichen guten Menschen, welcher mit dem Weisen nur einige Aehnlichkeit hat [5]). Aber so wie er Uebereinstimmung

1) Tusc. II, 2; ac. II, 14.

2) Parad. prooem. Quia nos ea philosophia plus utimur, quae peperit dicendi copiam et in qua dicuntur ea, quae non multum discrepant ab opinione populari.

3) De div. II, 58. Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum. Ac. II, 44 fin.

4) Tusc. II, 4.

5) De amic. 5. Negant enim quemquam virum bonum esse,

zwischen Wissenschaft und Leben sucht, so strebt er auch nach Uebereinstimmung und Zusammenhang in der Wissenschaft, und wenn er auch auf Lehren bedacht ist, welche im Leben angewendet werden können, so zieht ihn doch die Verbindung, in welcher alle wissenschaftliche Erkenntnisse unter einander stehen, in immer weiter und weiter sich öffnende Kreise der Untersuchung, welche zuletzt das Ganze der Philosophie umfassen.

Wir berühren hiermit das, was wir schon überhaupt als den Charakter der römischen Ansicht von der Philosophie bezeichnet haben, die vorherrschende Richtung auf das Praktische. Als Cicero, der ausgezeichnete Staatsmann, tiefer in die Untersuchungen der Philosophie sich einließ, fand er es für nöthig, ähnlich dem Platon, gegen die Staatsmänner, welche die Philosophie entweder gar nicht oder nur wenig billigten, über seine philosophischen Arbeiten sich selbst zu entschuldigen und seine Leser zur Philosophie zu ermahnen. Diesem Zwecke widmete er eine eigene vielgepriesene Schrift, seinen Hortensius, welchen wir unter seinen noch vorhandenen Schriften vermissen. Seine Gründe können wir uns einigermaaßen aus seinen sonstigen Aeußerungen entwickeln. Sie gehen hauptsächlich darauf zurück, daß die Philosophie Lehrmeisterin des Lebens sei und der einzige wahre Trost in Bekümmernissen. Dies bezeichnet ihm den Mittelpunkt der Philosophie und sie ist

---

nisi sapientem. Sit ita sane. Sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus. Nos autem ea, quae sunt in usu vitaque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Cf. de off. III, 3; 4.

hiernach durchaus praktischer Bedeutung. Aber er sieht auch ein, daß ohne das Theoretische das Praktische sich gar nicht erhalten könne. Er bekennt sich im Allgemeinen zu der Lehre des Sokrates, wie er sie dem Xenophon und einer weit verbreiteten Meinung folgend sich dachte, als einer Lehre, welche vor allen Dingen eingeschärft habe, nach dem Guten zu forschen für das Leben und die Sitten der Menschen, das aber bei Seite liegen zu lassen, was die menschliche Erkenntniß in der Erforschung der Natur überschreite [1]). Wenn er die Philosophie auch als das Streben nach Weisheit betrachtet, die Weisheit aber als die Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge und als die Erkenntniß der Ursachen von allem, was ist, so setzt er doch als ihren Zweck bezeichnend hinzu, daß sie uns zur Nachahmung des Göttlichen erwecken und die Ueberzeugung bewirken solle, alles Menschliche sei der Tugend untergeordnet [2]). Legt er nun hiernach der Philosophie überhaupt durchaus einen praktischen Zweck bei, so sieht er auch das Praktische als das Gebiet an, auf welches der Mensch sein Auge zu richten von Natur angewiesen sei. Denen, welche meinen, man müsse nur das lernen, was zu unserem öffentlichen Leben und zu unserem Hause gehöre, gibt er zwar zu bedenken, nicht allein das sei unser Haus, was unsere Wände einschließen, sondern diese ganze Welt, welche uns und sich selbst die Götter zum Wohnsitz und zum gemeinsamen Vaterlande gegeben hät-

---

1) Ac. I, 4; de rep. I, 10.

2) Tusc. IV, 26. Ex quo efficitur, ut divina imitetur, humana omnia inferioravirtute ducat. Dieser Zusatz fehlt de off. II, 2.

ten; aber zuletzt wendet er doch wieder der Meinung sich zu, daß die Forschung über die Sitten und über den Staat uns näher liege, als die unsichere, unsere Fassungskraft übersteigende Erkenntniß der ganzen Natur[1]). So möchte er denn wohl ein nur mäßiges und nicht tief eingehendes Philosophiren dem Manne empfohlen haben, welcher von Geschäften überhäuft ist; aber er meinte doch, es sei schwer nur wenig zu philosophiren; denn Weniges auszuwählen sei nicht möglich außer aus Vielem; wer nur ein wenig philosophirt habe, der werde bald auch von dem Uebrigen sich angezogen fühlen, und in der Philosophie hänge Alles so zusammen, daß man mit dem Wenigen nicht vertraut werden könne, ohne das Meiste oder Alles erkannt zu haben[2]). So dehnen sich denn seine Untersuchungen in der Philosophie über die Grenzen der Ethik aus. Er sieht ein, daß man das Ganze der Philosophie zusammenfassen muß, um in dem allgemeinen Zusammenhange die Bedeutung eines jeden Theiles zu erkennen. Obgleich er von der vielgerühmten Dialektik der Stoiker urtheilte, daß sie nicht das leiste, was sie verspreche, uns ein Urtheil über alle Wahrheit zu verschaffen, indem sie nur über die Wahrheit ihrer eigenen Sätze zu entscheiden vermöge[3]), stand doch die Logik in großer Achtung bei ihm, besonders weil sie die Regeln

1) De rep. I, 18; 19.

2) Tusc. II, 1. Difficile est enim in philosophia pauca esse ei nota, cui non sint aut pleraque aut omnia. Nam nec pauca nisi e multis eligi possunt, nec qui perceperit, non idem reliqua eodem studio persequetur etc.

3) Ac. II, 28.

für die methodische Untersuchung und Lehre gibt und die Frage nach den Kennzeichen des Wissens behandelt[1]). Ebenso sehr rühmt er die Physik, indem sie den menschlichen Geist zu dem Ewigen und Unvergänglichen und dadurch über die niedrigen Leidenschaften dieses irdischen Lebens erhebe, ihn vom Aberglauben befreie und nützliche Kenntnisse lehre[2]).

Hiermit steht in genauer Verbindung und in völliger Uebereinstimmung, was er über das Verhältniß zwischen dem Praktischen und Theoretischen bemerkt. Unbedenklich gesteht er dem wissenschaftlichen Forschen und der Erkenntniß einen eigenen Werth zu. Die Wissenschaft gewährt an und für sich Lust[3]); der Weise findet in ihr seine Glückseligkeit und dehnt daher sein Forschen auf alle Theile der Philosophie aus[4]); in der Wissenschaft besteht ein Theil der Sittlichkeit[5]); alle Theile der Philosophie werden daher auch nach der Weise der Stoiker als Tugenden betrachtet[6]). Er geht hierin so weit, daß er, welcher sonst sein Philosophiren nur als ein Werk der Muße zu empfehlen, ja zu entschuldigen pflegt, einen Akademiker eingestehen läßt, die Untersuchung über die Natur der Götter würde selbst den Geschäften vorzuziehn sein[7]),

---

1) Ib. II, 9. Etenim duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum.

2) De rep. I, 15 ff.; ac. II, 41; de fin. IV, 5; de nat. D. I, 21.

3) De fin. I, 7.

4) Tusc. V, 24; 25.

5) De off. I, 43.

6) Tusc. V, 25.

7) De nat. D. II, 1 fin. Minime vero, inquit Cotta, nam et

und wenn er ein seliges Leben sich denkt, frei von den Sorgen, welche die Gemeinschaft des Körpers mit der Seele uns zuführt, so zweifelt er nicht, daß es allein in der Erkenntniß der Natur und der Wissenschaft bestehen werde, welche Göttern wie Menschen wahre Lust gewähre, während alles Uebrige nur der Nothwendigkeit angehöre [1]). Aber dies mögen gute Hoffnungen sein; dem Philosophen geziemt es nicht zu hoffen, sondern das Wirkliche zu bedenken. Bei der Betrachtung desselben findet nun Cicero, daß wir dem Praktischen vor allen Dingen uns zuwenden müssen. In den Untersuchungen der Philosophie ist kein Theil wichtiger, als die Frage über das höchste Gut, dessen Kenntniß uns eine Richtschnur für unser ganzes Leben gewähren soll [2]). Cicero mag sich daher nicht zu der Lehre des Platon bekennen, daß der Weise nur gezwungen an der Staatsverwaltung Theil nehmen werde [3]); vielmehr die Scheu der Philosophen vor den Geschäften sieht er für eine Verweichlichung und für eine Art von Feigheit an [4]) und gibt zu bedenken, ob nicht selbst der Philosoph in seinem Forschen, wenn er zu beständiger Einsamkeit verdammt sein sollte,

---

otiosi sumus et iis de rebus agimus, quae sunt etiam negotiis anteponendae.

1) Hortens. ap. August. de trin. XIV, 9. Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, quae sola etiam deorum est vita laudanda. Ex quo intelligi potest cetera necessitatis esse, unum hoc voluptatis (al. volunt.). Cf. de fin. V, 4. fin.; de off. I, 5.

2) De fin. V, 6.

3) De off. I, 9.

4) Ib. 21.

sich unglücklich fühlen würde[1]). Offenbar müßten die Pflichten, welche aus der Gesellschaft der Menschen uns erwachsen, den Pflichten, welche auf die wissenschaftliche Forschung sich beziehen, vorgezogen werden; denn Niemand, wie begierig er auch sein möchte, die Natur der Dinge zu erkennen, sobald für das Vaterland, für die Seinigen oder für den Freund etwas zu thun sei, würde nicht sogleich die Forschung bei Seite liegen lassen[2]). In diesem Punkte also, wenn er auch von der Lehre des Platon und der Peripatetiker sich bewegt fühlt, glaubt er ihr doch nicht folgen zu dürfen. Die Richtung seines Volkes und seines eigenen Lebens zieht ihn mehr zum Handeln als zum Forschen.

Wie sehr dies auf den ganzen Verlauf seiner philosophischen Untersuchungen einwirken mußte, läßt sich leicht ermessen. Es mußte zunächst seinen Eifer in der Erforschung der Gründe unserer Erkenntniß schwächen und ihn dem Zweifel um so geneigter machen, je mehr eine Lehre dem praktischen Leben fern zu stehen schien. Daher äußert sich auch die skeptische Grundlage seiner Ansicht weniger in der Sittenlehre als in der Physik und in der Logik. Ueberdies mußte auch überall die Beziehung der Philoso-

---

1) Ib. 43.

2) De off. I, 43. Quis est enim tam cupidus in perspicienda cognoscendaque rerum natura, ut si ei tractanti contemplantique res cognitione dignissimas subito sit allatum periculum discrimenque patriae, cui subvenire opitularique possit, non illa omnia relinquat atque abjiciat, etiam si dinumerare se stellas aut metiri mundi magnitudinem posse arbitretur? atque hoc idem in parentis, in amici re aut periculo fecerit.

phie auf das Praktische sich herausstellen und dadurch eine Vermischung der verschiedenen Theile der Philosophie begünstigt werden. Hierzu trug nicht wenig die redne-rische Behandlung bei. Es werden daher auch in unserer Darstellung seiner Lehren die einzelnen Theile nicht genau auseinander gehalten werden können.

Daß Cicero der neuern Akademie sich anschloß, darauf hatten unstreitig, abgesehen von seiner eigenen Gemüths-stimmung, die Betrachtung der verwickelten Streitigkeiten, in welchen er die Sekten der Philosophen untereinander sich bekämpfen sah, einen überwiegenden Einfluß. Dies führt er selbst durch alle drei Theile der Philosophie durch, indem er in einem jeden einzelnen nachweist, wie die Stoiker mit den Epikureern, Aristoteles mit dem Platon in Wiederspruch stehen[1]). Es ist zu bemerken, daß er hier-bei auch die nicht-philosophischen Wissenschaften zu ver-dächtigen nicht vernachlässigt. Die Geometrie in ihren er-sten Begriffen, so wie in ihren astronomischen Folgerun-gen scheint ihm nicht sicher; mit den empirischen Aerzten bezweifelt er den Nutzen der Anatomie[2]). Es ist dies die Weise der ältern Skeptiker, welche sich auf die neuere Akademie fortgepflanzt hatte, die nützlichen Kenntnisse in das Schicksal der Philosophie zu verflechten.

Vor allen andern aber scheinen ihm die Lehren der Physik zweifelhaft[3]). Er kann sich nicht genug über die

---

1) Ac. II, 36 ff.; de nat. D. I, 6.

2) Acad. II, 36; 39.

3) De nat. D. I, 21. Omnibus fere in rebus et maxime in physicis, quid non sit, citius, quam quid sit, dixerim.

Verwegenheit, über die Aufgeblasenheit derer wundern, welche etwas über diese schwierigen Gegenstände zu wissen sich überredet hätten*). Alles dies ist verborgen und mit dicker Dunkelheit verhüllt, so daß kein Scharfblick des Menschen in den Himmel dringen und die Erde durchschauen kann. Unsern Körper kennen wir nicht, obgleich wir ihn aufschneiden können, um die innere Lage der Gliedmaaßen zu erforschen; wer weiß aber, ob nicht schon inzwischen diese Theile sich verändert haben? wie viel weniger können wir die Natur der Erde erforschen, deren Inneres wir nicht so zu öffnen wissen. Die Philosophen sprechen von den Bewohnern des Mondes, von den Gegenfüßlern; welche unsichere Vermuthungen! Die Bewegungen der Himmelskörper werden geleugnet und der Erde dagegen wird Bewegung beigelegt; wer weiß, ob dies nicht wahrer ist, als die gewöhnliche Meinung der Astrologen? Was soll man zu den Behauptungen der Philosophie über die Natur der Seele, über ihre Sterblichkeit oder Unsterblichkeit sagen; was zu ihren Lehren über das Dasein und das Wesen der Götter, über die Vorsehung, über die Vorhersagung der Zukunft? Nichts ist zweifelhafter als alles dies. Viel leichter ist es, den Körper zu erkennen, als die Seele. Was die Natur derselben, ob sie unsterblich, welche Meinung der Philosophen über sie wahr sei, das möge ein Gott entscheiden; es ist nicht einmal leicht, hierüber auch nur das Wahrscheinliche zu finden. Man möchte sich wohl davon überzeugen, daß Götter sind, aber es halte

*) Ac. II, 36. Estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit?

schwer. Wie wenn die Natur Alles von selbst hervorgebracht hätte? Den Begriff Gottes zu fassen scheine unmöglich zu sein, da man ihn für vollkommen halten müßte, aber doch keine der vier Tugenden ihm beilegen könnte. Wenn man der Vorsehung Gottes vertraue, wie solle man sich so vieles Uebel in der Welt erklären? Gar nicht gut hätten die Götter für den Menschen gesorgt, daß sie ihm das gefährliche Geschenk der Vernunft verliehen hätten [1]). Nachdem Cicero alle diese Ungewißheiten der Physik überdacht hat, schließt er mit einer Bemerkung, welche seine Wahrscheinlichkeitslehre empfiehlt und über die Weise derselben einiges Licht verbreitet. Er gibt den dogmatischen Philosophen zu bedenken, wie sehr sie selbst ihren Lehren dadurch schadeten, daß sie sehr wahrscheinliche Dinge mit sehr wenig beglaubigten in denselben Rang der Gewißheit setzten. Wenn sie ebenso fest behaupteten, das Geschrei der Krähe verbiete zu thun oder zu lassen, oder die Sonne sei von einer solchen bestimmten Größe, als sie versicherten, es sei Tag, so erregten sie dadurch die Vermuthung gegen sich, daß sie eben so wenig das Letztere als das Erstere wüßten. Das Wissen habe keine Grade, die Wahrscheinlichkeit aber habe solche [2]). Man sieht, daß Cicero

---

1) Ac. 38 ff.; de fin. V, 12; Tusc. I, 11; de nat. D. I, 1; 22; III, 15; 27; 32; 33.

2) Ac. II, 41. Non mihi videntur considerare, cum physica ista valde affirmant, earum etiam rerum auctoritatem, si quae illustriores videantur, amittere. — — Nec enim possunt dicere, aliud alio magis minusve comprehendi, quoniam omnium rerum una est definitio comprehendendi.

die sinnliche Gegenwart für viel gewisser hält, als die Beweise der Wissenschaft[1]). Die verwickelte Verkettung der Schlüsse, der weite Umfang unter einander verbundener Lehren, der Widerspruch entgegengesetzter Meinungen macht ihn mißtrauisch; er fürchtet in den Irrgängen der Wissenschaft nur zu leicht einmal das Wahre verfehlen zu können[2]).

Auch in der Betrachtung des Sittlichen verfolgt ihn der Widerstreit der Meinungen, doch zeigt er sich, wie schon erwähnt, hier etwas entschlossener in seinem Urtheile. Er fand sich auf diesem Gebiete heimischer; er konnte sich schon eher einen Ueberblick über dasselbe zutrauen. Auch glaubte er, daß der Streit der Schulen über die Hauptgrundsätze der Sittenlehre durch einen billigen Vergleich einigermaaßen sich schlichten ließe. Zwar zwischen der selbstsüchtigen Sittenlehre der Epikureer und den Grundsätzen der übrigen Hauptschulen fand er einen unversöhnlichen Streit, aber diesen Gegnern, den Epikureern, durfte er sich wohl in der Ueberzeugung seiner edlern Natur für gewachsen halten. Nur nicht ganz verwirft er die Grundsätze der Epikureer, wenn er die Gründe seiner Zweifel uns vorrechnet; er fühlt sich auch von diesen Grundsätzen einigermaaßen in seiner Seele bewegt, obgleich er ihnen

---

1) Daher sagt er von dem Schüler der Stoa Ac. II, 37. Quamcunque vero sententiam probaverit, eam sic animo comprehensam habebit, ut ea, quae sensibus; nec magis approbabit nunc lucere, quam, quoniam Stoicus est, hunc mundum esse sapientem etc.

2) Ac. II, 36. Perficies, ut ego ista innumerabilia complectens nusquam labar? nihil opiner?

nicht beistimmen mag, um nicht der Tugend etwas von ihrem Glanze zu rauben; nur für wahrscheinlich hält er deswegen die entgegengesetzten Lehren der Stoiker und anderer Sokratiker[1]). Wenn er jedoch bedenkt, daß die epikurische Lehre folgerecht durchgeführt jede Pflicht und jede Tugend aufhebe, dann entscheidet er sich unbedingt gegen sie[2]), und nun bleibt ihm nichts übrig, als der übereinstimmenden Lehre der Stoiker, Peripatetiker und Akademiker beizustimmen, welche der Natur zu folgen vorschreibt[3]). Aber freilich, was bedeutet diese Regel? Soll man ihr folgen, so muß man wissen, was die Natur des Menschen sei, und indem die Philosophen dies auseinanderzusetzen streben, zerfallen sie wieder in Streitigkeiten, welche Cicero völlig zu entscheiden sich zu schwach fühlt. Zuweilen äußert er sich, als wenn er geneigt wäre, den Streit zwischen den Stoikern und den Peripatetikern, welche von der ältern Akademie nicht abwichen, nur für ein Gezänk über Worte zu halten[4]); dann aber gibt er doch wieder zu, es sei ein kleiner Unterschied zwischen ihren Lehren vorhanden, nicht in den Worten, sondern in der Sache, welcher darauf hinauslaufe, daß die Peripatetiker den äußern Gütern zwar ein Gewicht beilegten, jedoch ein so geringes, daß es gegen die Tugend in die Wagschale gelegt gar nichts bedeute, während die Stoiker dem, was man äußere Güter nenne, gar kein

1) Ib. 42 ff.
2) De off. I, 2.
3) Ac. I, 5; 10.
4) De fin. III, 3; IV, 20 ff.; 26.

Gewicht zugestehen wollten [1]). Und nun schwankt er zwischen beiden Annahmen. Der Ansicht der Peripatetiker, besonders in der Form, in welcher Antiochos sie auch zu der seinigen gemacht hatte, wirft er Mangel an Folgerichtigkeit vor, indem sie bald das Gewicht der äußern und körperlichen Güter in Anschlag brächten, bald es für gar nichts rechneten. Wenn sie behaupteten, man könne glückselig sein ohne jene Güter, aber das glückseligste Leben wohne nur dem bei, welcher außer der Tugend auch jene Güter besitze, so nähmen sie eine Steigerung eines Begriffes an, der keiner Steigerung fähig sei, ein glückseligeres als das glückselige Leben [2]). Er bedenkt sich nicht zu sagen, die Peripatetiker und ältern Akademiker möchten nur einmal aufhören zu lallen und lieber mit deutlicher Stimme zu sagen den Muth fassen, das glückselige Leben werde auch in den Stier des Phalaris hinabsteigen [3]). Er will den Stoikern folgen, weil ihre Lehre ihm folgerichtiger und erhabener scheint [4]). Aber es ist zu befürchten, daß, indem er von dieser Erhabenheit ihrer sittlichen Vorschriften sich begeistern läßt, nur eine vorübergehende Aufwallung seines für das Große und Muthige empfänglichen Gemüths über seine Kräfte ihn erhebt. Denn er bleibt auch nicht unbewegt von den mancherlei Gründen, welche gegen die Lehre der Stoiker vorgebracht werden. Ihre Paradoxien stoßen ihn ab [5]), wenn gleich er sie für

1) Ib. V, 30 ff.
2) Ib. V, 27; Tusc. V, 8; 16.
3) Ib. 26 fin.
4) De off. III, 4; Tusc. V, 1.
5) De fin. IV, 19.

sokratisch hält und vertheidigen zu können glaubt[1]); ihre Lehren scheinen ihm nicht für das thätige Leben und für das Forum zu passen[2]); sie widersprechen seinen Erfahrungen von der menschlichen Natur, welchen er jedoch nicht zu sehr vertrauen möchte, weil er sich von den Gebrechen seiner Zeit nicht frei fühlt, die zum Maaßstabe der Tugend nicht tauglich sein möchte[3]). Hierbei äußert sich sein Zweifel ganz in der Weise eines Weltmannes; er möchte zweifeln, ob es Tugend gebe[4]). Von diesen und andern Gedanken bewegt neigt er sich der peripatetischen Lehre zu[5]), oder gesteht, daß ihm bald die peripatetische, bald die stoische Moral wahr zu sein scheine[6]). Er findet auch einen Grund, die stoischen Grundsätze des Mangels an innerm Zusammenhang zu beschuldigen. Denn wenn sie der Natur zu folgen gebieten, so dürfen sie auch nicht dem Menschen verbieten, auf seinen Körper Rücksicht zu nehmen, da seine Natur aus Seele und Leib zusammen-

1) Parad. prooem.
2) De fin. IV, 9; de am. 5.
3) Tusc. V, 1. Equidem eos casus, in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans huic incipio sententiae diffidere, interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere. Vereor enim, ne natura, cum corpora nobis infirma dedisset iisque et morbos insanabiles et dolores intolerabiles adjunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentes et separatim suis angoribus et molestiis implicatos. Sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute de virtutis robore existimo. Parad. VI, 3.
4) Tusc. l. l. Die Tugend des Cato nimmt er freilich aus, um dem Brutus etwas Schmeichelhaftes zu sagen.
5) De fin. V, 26.
6) De off. III, 7.

gesetzt sei[1]). Er gibt ihnen nach Art der Peripatetiker zu bedenken, daß die Tugend gar nicht bestehen könne ohne ein Aeußeres, mit welchem sie sich beschäftige und welches sogar ihren Grund bilde[2]), und vergleicht ihre Lehre mit der voreiligen Ansicht einiger Philosophen, welche, nachdem sie eine höhere und göttlichere als die sinnliche Erkenntniß gefunden haben, nun die sinnliche Erkenntniß ganz verwerfen zu müssen glauben[3]).

So sehen wir ihn auch in der Sittenlehre wieder auf die Sinnlichkeit zurückkehren, wie wir früher gesehen haben, daß er in der Naturbetrachtung dem sinnlich Offenbaren eine größere Gewißheit zuschrieb, als den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung. Wir werden aber hierdurch auf seine logischen Ansichten geführt, in welchen die wissenschaftliche Begründung seiner Wahrscheinlichkeitslehre gesucht werden muß. Doch überblicken wir das Ganze seiner logischen Sätze, so finden wir sie noch ungleich dürftiger und unbestimmter, als seine physischen und ethischen Meinungen. Dies liegt unstreitig darin, daß er die logischen Untersuchungen weit weniger fruchtbar für das thätige Leben fand, als die ethischen und selbst die physischen Forschungen.

Alles dreht sich hierbei um die Frage nach den Kennzeichen des Wissens. Nach dem, was wir so eben über

1) De fin. IV, 11; 13; 14.

2) Ib. 15.

3) L. l. Ut quidam philosophi, cum a sensibus profecti majora quaedam ac diviniora vidissent, sensus reliquerunt, sic isti, cum ex appetitione rerum virtutis pulchritudinem adspexissent, omnia, quae praeter virtutem ipsam viderant, abjecerunt etc.

sein Festhalten an dem Sinnlichen sagten, müssen wir erwarten, daß er besonders den Sinnen vertraute. Doch nicht in dem Grade war dies der Fall, daß er nicht auch dem Verstande eine selbständige Rolle in der Bildung unserer Erkenntnisse zugeschrieben hätte. Den sinnlichen Eindruck wollte er nur als eine begonnene Erkenntniß gelten lassen[1]). Nicht die Sinne sehen und denken, sondern der Geist faßt Alles zusammen, vergleicht und urtheilt und bedient sich der Sinne nur als seiner Kundschafter[2]). Wenn Cicero zuweilen auch wohl den Sinnen ein Urtheil zugesteht, so ist es doch nur über Süßes und Bitteres, über nahe und fern, über Ruhe und Bewegung, aber nicht über Gutes und Böses[3]). Nach dem, was wir vor kurzem erwähnten, gab er den Philosophen, welche das Urtheil der Sinne verwarfen, zu, daß es etwas Höheres und Göttliches gebe, was durch die Sinne nicht erkannt werden könne. Auch das, was seiner Natur nach sinnlich ist, müsse zuweilen durch den Verstand erkannt werden, weil es zu klein oder zu beweglich sei, um nicht der Stumpfheit der Sinne zu entgehen. Ueberdies war er geneigt, dem Verstande das Urtheil über die allgemeinen Arten und über die Bildung der Begriffe, welche uns die Dinge darstellen sollen, zu überlassen[4]). Aber alle diese Geschäfte, welche er dem Verstande zuweist, werden von ihm doch nur sehr unbestimmt aufgefaßt und die Lehren

---

1) De legg. I, 10. Inchoatae intelligentiae.

2) Tusc. I, 20.

3) De fin. II, 12.

4) Ac. I, 8; II, 7.

hierüber nachlässig entwickelt. Er bekämpft weder die Ansichten des Platon, des Aristoteles, der Stoa hierüber, noch billigt er sie entschieden; er trägt sie nur erzählend vor und scheint kaum ihre Abweichungen von einander gehörig zu würdigen[1]). Von der Uebung des Verstandes in der Dialektik bemerkt er nur im Allgemeinen, daß sie das nicht leiste, was die Stoiker ihr nachzurühmen pflegten; sie diene nicht zur Richterin über Wahres und Falsches; die Dialektik verstehe über keine andere Wahrheit als über ihre eigene zu richten[2]); ja sie bereite sich selbst Fallstricke, aus welchen sie keine Lösung zu finden wisse, wie die sophistischen Schlüsse vom Haufen und vom Lügner[3]). Von dieser Seite ist sein Skepticismus nur ganz schwach angelegt.

Fleißiger wendet er sich auf die Untersuchung der Elemente unseres Denkens, welche aus der Sinnlichkeit stammen, eben weil er von ihnen stärker zur Ueberzeugung bewegt wird und es im Allgemeinen als gewiß voraussetzt, daß alles unser Denken von den Sinnen anfange. Hierin folgte er dem Beispiele der neuern Akademie, an welche er sich anschloß, und sein Streit ist dabei hauptsächlich gegen die Stoiker und gegen den Antiochos gerichtet, welche aus der sinnlichen Wahrnehmung ein sicheres Wissen zu gewinnen hofften. Sein Streit gegen die Peripatetiker, gesteht er, würde über die Gewißheit der Erkenntniß nicht sehr stark sein[4]). So mäßig ist sein Zwei-

1) Man vergl. Ac. I, 8; 9; II, 46 f.
2) Ac. II, 28.
3) Ib. 29 ff.
4) Ib. II, 35; de fin. V, 26.

sel. Auch die Lehre des Epikuros, daß jeder sinnliche Eindruck richtig und wahr sei, übergeht er kurz mit der Bemerkung, daß dagegen die sinnliche Täuschung spreche [1]). Aber wenn, wie die Stoiker zugeben, die Sinne uns zuweilen täuschen, wie können wir die wahre von der falschen Vorstellung unterscheiden? Die Stoiker nahmen an, es gebe sinnliche Eindrücke, welche uns die Dinge ihrer Wahrheit nach darstellten, so daß sie nicht in einer solchen Weise von einem Falschen herrühren könnten, und diese sinnlichen Eindrücke hielten sie für das Kennzeichen der Wahrheit. Cicero aber folgt den Akademikern, welche behaupteten, daß solche Eindrücke nicht nachgewiesen werden könnten [2]). Wenn auch zugegeben würde, was doch keineswegs bewiesen sei, daß eine völlige Gleichheit der Dinge nicht stattfinde und daß daher auch die Eindrücke aller Dinge ihrer verschiedenen Natur nach verschieden wären, so müsse man doch dagegen auch gestehen, daß die Aehnlichkeit der Dinge uns oft so groß scheine, daß wir dieselben nicht von einander unterscheiden und oft von ihrer Aehnlichkeit getäuscht werden könnten. Wenn aber eine Täuschung dieser Art möglich sei, so mache sie jede Wahrnehmung unsicher, weil sie bei einer jeden stattfinden könne [3]). Sehr gut weiß er gegen die Stoiker die Waffen ihres eigenen Systems zu gebrauchen. Er meint,

---

1) Ac. II, 25.

2) Ib. 26; 35.

3) Ib. 26. Negas tantam similitudinem in rerum natura esse. Pugnas omnino, sed cum adversario facili. Ne sit sane, videri certe potest; fallet igitur sensum et si una fefellerit similitudo, dubia omnia reddiderit.

wenn man auch zugeben wollte, daß ein Mensch durch Kunst und Uebung seines Geistes es dahin bringen könnte, die feinsten Unterschiede zu bemerken, so werde eben dadurch nur noch mehr die Schwäche unserer Sinne, sobald sie durch Kunst nicht unterstützt sind, in das Licht gesetzt[1]). Die Stoiker, wenn sie die Möglichkeit setzten, etwas so genau aufzufassen, daß darin keine Täuschung vorkommen könne, schrieben ein solches Wissen eben nur dem Weisen zu. Aber dies sei nur eine andere Art, alles Wissen der gewöhnlichen Menschen zu leugnen; denn wer ein Weiser sei oder gewesen sei, wollten sie selbst nicht sagen; sie hielten alle Welt für thöricht und sprächen eben deswegen aller Welt das Wissen ab[2]). Eine solche Höhe des Wissens strebt Cicero nicht an; er will, daß auch der Nicht-Weise etwas wisse, nemlich eine Ueberzeugung von der Wahrheit sinnlicher Erscheinungen habe, ohne ihr jedoch mit vollkommener Gewißheit vertrauen zu können. Seine Meinung ist, daß sinnliche Eindrücke vorhanden sind, welchen wir, weil sie stark unsern Sinn oder Geist bewegten, beistimmen könnten; aber nicht als vollkommen wahr könnten wir sie begreifen[3]). Dies ist seine Wahrscheinlichkeitslehre. Er will den Unterschied zwischen Wahrem und Falschem nicht aufheben; wir haben Grund, Ei-

1) Ib. 27.

2) Ib. 47. Hier heißt es unter andern: nos enim defendimus etiam insipientem multa comprehendere. An andern Stellen spricht aber Cicero den Menschen das comprehendere ab. Ib. 26. Er verfolgt keinen sichern Sprachgebrauch.

3) Ib. 20. Visa enim ista, cum acriter mentem sensumve pepulerunt, accipio, iisque interdum etiam assentior, nec percipio tamen.

niges für wahr zu halten, Anderes als falsch zu verwerfen; aber wir haben kein sicheres Zeichen der Wahrheit und der Falschheit[1]). Dadurch glaubt er dem Einwurfe begegnen zu können, daß doch dies gewiß sei daß es nichts Gewisses gebe; denn auch daß es nichts Gewisses gebe, sieht er nur für wahrscheinlich an[2]); dadurch reinigt er sich auch von dem Vorwurfe, daß die Lehre, welche Alles für ungewiß ausgebe, mit dem thätigen Leben nicht bestehen könne, denn das thätige Leben folge nur der Wahrscheinlichkeit und die meisten Künste, welche sich auf dasselbe beziehen, gestehen selbst ein, daß sie mehr auf Vermuthung, als auf Wissenschaft ausgehen[3]). Er findet keinen andern Unterschied zwischen seiner Ansicht und der Lehre der Dogmatiker als den, daß diese von Allem, was sie vertheidigen, nicht zweifeln, daß es wahr sei, er dagegen Vieles als wahrscheinlich ansieht, welchem er folgen könne, ohne es mit völliger Sicherheit behaupten zu dürfen[4]). Eine solche Lehre war ganz geeignet, dem Weltmanne sich zu empfehlen, welcher der Lehren der Philosophie sich gern bedient, ohne ihre wissenschaftliche Begründung zu er-

---

1) Ib. 34 fin.; de nat. D. I, 5. Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur, sed ii, qui omnibus veris falsa quaedam adjuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa judicandi et assentiendi nota. Ex quo existit illud, multa esse probabilia, quae quanquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quendam insignem et illustrem, iis sapientis vita regeretur. De off. II, 2.

2) Ac. II, 34; 48.

3) Ib. 31; 33.

4) Ib. 3.

schöpfen, indem er sie nur als Ergebnisse der allgemeinen Bildung, der Geschichte und seiner eigenen Erfahrung betrachtet. Man sieht wohl, daß diese Wahrscheinlichkeitslehre von der Lehre der neuern Akademie, wenigstens so wie sie Karneades vorgetragen hatte, sich etwas entfernt; denn sie strebt nicht nach einer Kunst, Alles gleich wahrscheinlich und gleich unwahrscheinlich zu machen, sondern Einiges hält sie für wahrscheinlich, Anderes für unwahrscheinlich. Cicero bemerkt selbst, wie er in diesem Punkte von seinen Lehrern sich entfernte, besonders in Beziehung auf die Vorschriften der Sittenlehre. Er gesteht zwar, daß er nicht kühn genug sei, die Zweifel der neuern Akademie in Beziehung auf die Ethik zu widerlegen, aber er wünscht sie zu beschwichtigen *).

Wenn wir auf die physischen Lehren des Cicero einen Blick werfen, so müssen wir uns daran erinnern, daß er besonders diesen Theil der Philosophie für ungewiß und für zu erhabenen Inhalts ansah, als daß der menschliche Geist ihn mit Sicherheit zu erfassen vermöchte. Doch eben dies reizte ihn auch, in die physischen Untersuchungen sich einzulassen, wenn auch mit bescheidenem Bewußtsein der menschlichen Schwäche. Denn dies ist ein Zug nicht sowohl seines, als überhaupt des römischen Charakters, daß ihn das Große, Erhabene und Glänzende anzieht. Er er-

*) De legg. I, 13 fin. Perturbatricem autem harum omnium rerum academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus, ut sileat. Nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas. Quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.

klärt die Forschungen über die Natur für eine natürliche Nahrung des menschlichen Geistes, welche uns nicht nur erfreue, sondern auch erhebe, uns bescheiden mache und das menschliche Leben gering zu achten anweise*). Jenem Zuge folgend beschäftigen sich daher auch seine philosophischen Forschungen meistens mit den erhabensten Gegenständen der Wissenschaft, welche die Stoiker schon in die Physik gezogen hatten, mit den Untersuchungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt und über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Andere Untersuchungen der Physik sind von ihm entweder ganz übergangen oder doch nur in geschichtlicher Erzählung flüchtig berührt worden. So wird die Untersuchung nicht blos über die Elemente und besonders über das fünfte Element des Aristoteles, sondern auch sogar über das Verhältniß zwischen Form und Materie, wiewohl besonders diese Frage auch für die Untersuchung über den Begriff Gottes nach allen früheren Systemen von großer Bedeutung war, in keinem andern Lichte abgehandelt, als auch die Meinungen der alten ionischen und pythagorischen Philosophie über das Urwesen. Natürlich hat diese Flüchtigkeit, mit welcher er die Grundbegriffe der Physik behandelt, um zu den Ergebnissen zu

*) Ac. II, 41. Neque tamen istas quaestiones physicorum exterminandas puto. Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae. Erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus, cogitantesque supera atque coelestia haec nostra ut exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa rerum tum maximarum, tum etiam occultissimarum habet oblectationem. Si vero aliquid occurret, quod verisimile videatur, humanissima completur animus voluptate. De fin. IV, 5 in.

eilen, welche ihn anziehen, auf diese Ergebnisse selbst ihren nothwendigen Einfluß. Der unsichere Grund trägt nur unsichere Folgerungen. Ueberdies aber liegen die Ergebnisse, welche Cicero aus der Naturlehre ziehen möchte, und die Ansicht, welche er von der Natur im Allgemeinen hegt, so weit auseinander, daß man auch in diesem Theile seiner Lehre wohl sieht, wie zuletzt nicht die wissenschaftlichen Gründe, sondern Neigung und Gesinnung eine Entscheidung herbeiführen, welche das Bewußtsein der geringen Haltbarkeit ihrer wissenschaftlichen Grundlage nicht von sich abwehren kann. Dies mußte um so mehr der Fall sein, als auch die Entscheidung selbst, wie wir sehen werden, widersprechende Elemente in sich zu vereinigen strebt.

Das, was er festhalten möchte, bezieht sich auf die Lehren von Gott und von der menschlichen Seele. Er erkennt den Einfluß an, welchen die Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung über Gute und Böse, von der obersten Gesetzgebung Gottes in unsern Seelen auf unser sittliches Leben ausübt; die religiösen Ueberzeugungen scheinen ihm höchst wichtig für die Regierung des Staats, und er stimmt daher dem Platon bei, daß die Gesetzgebung vor allen Dingen die Verehrung der Götter zu berücksichtigen habe *). Diese Lehren empfehlen sich seiner Aufmerksamkeit auch, weil er den Menschen zur Anerkennung seiner Würde zu erheben sucht, welche Würde sich darin besonders ausdrücke, daß der Mensch allein vor allen irdischen Wesen den Begriff und die Erkenntniß Gottes habe, daß

*) De legg. I, 7; 11; II, 7.

sein Geist von göttlichem Ursprung und von Gott als ein unsterbliches Wesen ihm eingepflanzt sei[1]). Denn nicht die sichtbare und vergängliche Gestalt des Körpers ist der Mensch, sondern eines Jeden Geist, das ist ein Jeder, und so ist ein Jeder ein Gott, welcher diesen Körper bewegt, so wie der oberste Gott die Welt[2]). Es liegt hierin schon ausgedrückt, wie er die menschliche Seele sich zu denken geneigt ist; er möchte sie als unsterblich und als ein freies Wesen anerkennen, welches eine selbständige Gewalt über den Körper und dadurch auch über die äußern Dinge ausübt, als ein Wesen, welches göttlicher Art ist.

Aber diese Meinungen, welche er hegt, wollen nun freilich die Grundsätze seiner Philosophie nicht genug unterstützen; ja sie scheinen dieselben nur schwankender zu machen. Es ist bekannt, wie Cicero in seiner Schrift über die Natur der Götter den Lehren der Epikureer und der Stoiker die Zweifel der Akademie entgegensetzt, wie er die Epikureer eines versteckten Atheismus beschuldigen möchte, alle Beweise der Stoiker aber für das Dasein der Götter ungenügend findet und zuletzt in einer Weise schließt, welche die Annahmen, daß Götter sind oder nicht sind, als etwas darstellt, was durchaus nur von der Gesinnung eines Jeden abhänge. Er verhehlt dabei aber auch nicht,

1) Ib. I, 8.

2) De rep. VI, 24. Nec enim tu es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque id est quisque, non ea figura, quae digito monstrari potest. Deum te igitur scito esse, si quidem deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus. Tusc. I, 22.

daß er selbst der Meinung der Stoiker geneigter ist, als den Zweifeln der Akademie, nur daß er die Gründe jener nicht für beweisend, sondern nur für wahrscheinlich hält [1]). Wenn man daher mit Berufung auf die Zweifel, welche er den Gründen der Stoiker entgegengesetzt hat, seinen Glauben an Gott und die Götter hat verdächtigen wollen, so scheint uns dieser Verdacht übertrieben. Wir glauben, daß er im Ganzen der Meinung ist, welche er den Cotta aussprechen läßt, daß man an die Religion der Väter glauben müsse, daß aber die Philosophie auf diesen Glauben sich nicht zu berufen befugt sei, sondern Beweise für das Dasein der Götter beizubringen habe [2]). Die Beweise der Stoiker hält er für so schwach, daß sie ihm eine an sich nicht zweifelhafte Sache zweifelhaft zu machen scheinen [3]). Einigermaaßen kann man wohl zugeben, habe er auch den Gründen der Stoiker Beweiskraft beigelegt, und wenn wir sagen sollten, welchem am meisten, so würden wir uns für den entscheiden, welcher aus der Uebereinstimmung aller Völker in dem Glauben an die Götter gezogen wird [4]). Denn obschon er auch diesen bestreitet [5]),

---

1) De nat. D. III, 40 fin. Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Vellejo Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. Cf. de div. I, 5; II, 72.

2) De nat. D. III, 2; 3.

3) Ib. 4. Affers haec omnia argumenta, cur dii sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis. Cf. ib. I, 1.

4) Er hebt ihn mehrmals hervor, z. B. Tusc. I. 13; de legg. I, 8.

5) De nat. D. III, 4; cf. I, 23.

seine Ansicht zieht ihn doch im Ganzen dahin, eine Verbindung zwischen dem Göttlichen und dem menschlichen Geiste anzunehmen, auf welcher alles Große in den menschlichen Dingen beruhe[1]) und welche im Allgemeinen in der uns eingepflanzten Idee des Göttlichen sich kund gebe. Es ist aber besonders eins in seinen Zweifeln gegen die Gründe der Stoiker zu bemerken, was von seiner allgemeinen Ansicht von der Natur ausgeht und deswegen ihn am meisten bewegt. Er ist nemlich gewohnt, die Natur dem Göttlichen entgegenzusetzen, so daß ihm auf der einen Seite ein naturloser Gott, auf der andern Seite eine gottlose Natur u stehen kommt. Dieser Gegensatz entsteht ihm, indem er den allgemeinen Grundsatz festhält, daß nichts in der Natur ohne Ursach, Alles aus zwingender Nothwendigkeit einer Reihe von Wirkungen geschehe, an welcher keine vernünftige Ueberlegung oder Absicht etwas ändern könnte. Er denkt sich deswegen die Natur als eine nothwendige Entwicklung ohne Vernunft und stellt den Stoikern, welche die regelmäßigen natürlichen Wirkungen in der Welt als eine Entwicklung göttlicher und vernünftiger Kräfte zu begreifen suchten, die Folgerung entgegen, daß darnach auch Fieber und andere in regelmäßiger Wiederkehr begriffene Schädlichkeiten als etwas Göttliches angesehen werden müßten[2]). Dem Schlusse aus der Ordnung und Schönheit der Welt auf

1) Ib. II, 66. Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Tusc. I, 26.

2) De nat. D. III, 10. Er wirft den Stoikern hier auch vor, daß sie den Gegensatz zwischen Natur und Vernunft nicht berücksichtigt hätten: quid enim sit melius, quid praestabilius, quid inter naturam et rationem intersit, non distinguitur.

das Dasein einer vernünftigen göttlichen Ursache, welche die Welt ordne und bilde, setzt er daher die Ansicht entgegen, daß Alles nach ewigen Gesetzen durch die Macht der Natur, nach der Schwere und der nothwendigen Bewegung der Körper hervorgebracht sei, und gesteht, daß er zwischen der Meinung der Stoiker und der Lehre des Straton schwanke [1]).

Die Kraft, welche diese Ansicht von der Natur auf ihn ausüben mußte, wird sich noch besser berechnen lassen, wenn wir seine Ansicht vom Göttlichen werden untersucht haben. Zwar gibt er zuweilen dem Gedanken Raum, daß wir gar nicht zu erkennen vermöchten, was oder von welcher Art Gott sei, weil er unsern Sinnen entfliehe und die Vollkommenheiten der Tugenden, welche wir zu erkennen vermögen, ihm nicht zugeschrieben werden können [2]); aber er kann doch nicht gänzlich davon abstehen, wenn er den Gedanken Gottes faßt, auch irgendwie sich denselben zu denken und an bestimmten Merkmalen seinen Begriff von andern Begriffen zu unterscheiden. Man wird nicht erwarten, daß Cicero mit völliger Entschiedenheit in eine schulgerechte Erklärung diese Merkmale zusammengefaßt haben werde; sie finden sich nur hie und da angedeutet und in zweifelhafter Haltung ausgedrückt. Zuerst, obgleich

1) Ib. 11. Naturae ista sunt, Balbe, naturae non artificiose ambulantis, ut ait Zeno, quod quidem quale sit, jam videbimus, sed omnia cientis et agitantis motibus et mutationibus suis etc. Ac. II, 38.

2) Tusc. I, 22. Nisi enim, quod nunquam vidimus, id, quale sit, intelligere possumus, certe et deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti non possumus. De nat. D. III, 15.

er nach Art der Alten gewöhnlich nur von dem Göttlichen überhaupt oder von einer Menge von Göttern spricht, erkennt er doch die Nothwendigkeit an, einen höchsten Gott zu setzen als den Schöpfer oder wenigstens den Regierer aller Dinge[1]). Diesen betrachtet er alsdann auch als einen Geist, welcher frei und abgelöst ist von einer jeden sterblichen Vermischung, Alles wahrnehmend und bewegend und selbst mit ewiger Bewegung begabt[2]). Diese Ansicht von Gott beruht auf der Ueberzeugung, welche Cicero überall zu erkennen gibt, von der Verwandtschaft und Aehnlichkeit unsers Geistes mit Gott; so wie er denn auch geneigt ist, den höchsten Gott für die Seele der Welt zu halten und damit die Ansicht, welche dem Aristoteles zugeschrieben wurde, zu verbinden, daß Gott die äußerste Himmelssphäre sei, welche die Bewegung aller übrigen Sphären beherrsche und in sich enthalte[3]). Man kann hieraus schon abnehmen, daß, wenn er Gott einen Geist nennt, damit keineswegs ein rein geistiges oder unkörperliches Wesen bezeichnet werden soll. Er überläßt es uns auch, Gott, seine geistige Natur vorausgesetzt, entweder als Feuer oder als Luft oder als Aether zu betrachten[4]), und überhaupt finden wir, daß er der allgemeinen Meinung seiner Zeitgenossen, welche aus dem stoischen Materialismus

---

1) Tusc. I, 28; de legg. I, 7.

2) Tusc. I, 27. Nec vero deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.

3) De rep. VI, 17; 24; ac. I, 7.

4) Tusc. I, 26; 29.

hervorgegangen war, sich anschließt, nach welcher das Geistige nur als eine besondere Art des Körperlichen betrachtet wird [1]). Wenn er nun aber eine solche Vorstellungsweise auch von dem göttlichen Geiste verfolgte, so mußte er wohl um so mehr schwanken, ob nicht zuzugeben sei, daß Alles, auch das Göttliche als den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen der Natur unterworfen gedacht werden müsse. So sehr er das Göttliche dem Natürlichen entgegenzusetzen gewohnt ist, so erscheint ihm doch auch wieder das Göttliche als ein Natürliches und er ordnet es damit auch wieder der unendlichen Reihe der Ursachen und Wirkungen ein, welche er mit der Freiheit des vernünftigen Willens unvereinbar findet [2]). Wie die Vorsehung der Götter hierbei bestehen könne, dies ist nicht wohl zu begreifen; gar zu Vieles, bemerkt Cicero, lasse sich auch dagegen sogar sagen, daß die Götter Alles gut eingerichtet und in allen Stücken für uns gesorgt hätten. Sie haben uns die Vernunft gegeben; aber sie mußten auch wissen, welch ein gefährliches Geschenk sie dadurch in unsere Hand gelegt [3]). Selbst der Stoiker wagt nicht zu behaupten, daß Alles bis auf das Geringste herab den Wil-

---

1) De fin. IV, 5; 11. Cujuscunque enim modi animal constitueris, necesse est, etiam si id sine corpore sit, ut fingimus, tamen esse in animo quaedam similia eorum, quae sunt in corpore. So bezieht Cicero auch die Lehre von der fünften Natur des Aristoteles überall auf die Natur des Geistes. Tusc. I, 10; 26.

2) De fato 9; 10 setzt er so das Natürliche dem freien Willen entgegen.

3) De nat. D. III, 27; 32; 33.

len Gottes bezeichne. Nur für das Große mögen die Götter sorgen, das Kleine vernachlässigen sie[1]).

Wenn es sich nun auf solche Weise zeigt, daß Cicero in der Philosophie zwar wahrscheinliche Gründe entdeckt für den Glauben an eine göttliche Macht, welche über die Welt herrsche, aber auch eben so sehr einer Vorstellungsweise huldigt, welche eine solche Macht ausschließt, so sollte man glauben, seiner Neigung gemäß werde er um so fester dem religiösen Glauben seines Volkes sich angeschlossen haben; aber freilich dieser Glaube seiner Volksgenossen und aller übrigen Völker, welche er kennt, ist auch solcher Art, daß er ihm nicht mit voller Seele vertrauen kann. Muß er nicht als verständiger Staatsmann urtheilen, daß die Religion überhaupt zwar den Staaten nützlich sei, schädlich aber, daß Uebel und Laster als Gottheiten verehrt werden[2])? Daher kann er sich auch den Stoikern nicht anschließen, wenn diese die Volksreligion mit allen ihren Fabeln sich anzueignen und auf einen vernunftmäßigen Sinn zurückzubringen hofften. Vielmehr als ein aufgeklärter und witziger Geschäftsmann zeigt er ganz offen seine Neigung, die Vorstellungen des Volkes und die Fabeln der Dichter über Götter und göttliche Dinge als lächerlich und abgeschmackt zu verspotten[3]). Alles dies wendet sich den Bewegungen zu, welche in seiner Zeit den alten Religionen ihren endlichen Untergang vorbereiteten. Hierher schlägt auch seine ausführliche Schrift gegen

---

1) Ib. II, 66. Magna dii curant, parva negligunt.

2) De legg. II, 11; de nat. D. III, 17.

3) Besonders de nat. D. III, 15 ff.

die Divination ein, in welcher er sich sehr entschieden gegen einen Theil des Volksglaubens ausspricht, obgleich er an andern Orten ihm als einer nützlichen Staatseinrichtung das Wort geredet hatte[1]). Man sieht, wie er geneigt ist, die Religion als ein Staatsmittel zu betrachten, welchem jedoch eine gewisse allgemeine Wahrheit zum Grunde liegen möchte; diese dem Volke baar und rein mitzutheilen, hält er nicht für rathsam, da sie im Lichte der Philosophie ihm selbst nur eine schwankende Ueberzeugung gewährt hatte.

Wir haben gesehen, wie seine Meinungen über das Göttliche genau zusammenhängen mit seiner Ansicht von der Seele des Menschen, indem er geneigt ist, die Seele für einen Theil des Göttlichen in der Welt zu halten. Damit gehen ihm denn auch alle die Zweifel, welche er über die Natur der Götter hegte, auf seine Meinungen über die Seele des Menschen über. Er denkt sie sich keinesweges als ein rein unkörperliches Wesen; von welcher Natur sie sei, welche Gestalt sie habe, wo sie wohne, das müsse man nicht fragen[2]). Sie möchten ihren Sitz im Kopfe haben und eine eigene, von den irdischen Elementen verschiedene Materie möchte ihr zukommen[3]). Doch wie sie auch gedacht werden möge, so viel sei gewiß, daß sie vorhanden sei und in eigener Thätigkeit sich offenbare, wie

1) Besonders de legg. II, 13, wo Cicero äußert, die Kunst der Divination möchte jetzt wohl verloren gegangen sein. Ueber die wahre Meinung des Cicero kann man nicht in Zweifel sein.

2) Tusc. I, 27; 28.

3) Ib. 29.

Gott in seinen Werken. Als einem Theile des Göttlichen und Ewigen ist Cicero geneigt ihr Unsterblichkeit beizulegen, und um sich hiervon zu überzeugen, gebraucht er mit Vorliebe alle die Gründe, welche Platon dafür vorgebracht hatte[1]), ohne jedoch völlig von denselben überzeugt zu werden; denn er ermahnt nicht zu sehr darauf zu vertrauen[2]), und um sich daher gegen jeden Zweifel zu sichern, daß der Tod ein Uebel sein möchte, eignet er sich denselben zweifelhaften Schluß an, welchen Sokrates in der Apologie vorgetragen hatte; auch in dem Falle sei der Tod kein Uebel, daß wir nach dem Tode nicht mehr sein sollten; denn wer nicht ist und keinen Sinn und keine Empfindung hat, der kann kein Uebel erdulden. Wir sind geneigt, von seiner persönlichen Ueberzeugung auch in diesem Punkte das Beste zu hoffen; denn seine moralische Ansicht treibt ihn an, eine würdige Vorstellung von der menschlichen Natur und Bestimmung sich zu bilden, womit die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele sehr eng zusammenhängt[3]); auch drückt er diese gern und häufig in den Werken aus, welche mehr nach allgemeiner Verständlichkeit, als nach philosophischer Genauigkeit streben[4]). Unter den Gründen, welche er für die Unsterblichkeit der Seele anführt, bildet auch wieder die allgemeine Religion und die Uebereinstimmung aller Völker einen Hauptpunkt[5]); er möchte sich dem Glauben der

1) Ib. 12 ff.

2) Ib. 32 in.

3) De legg. I, 22; 23.

4) De sen. 21 sqq.; de am. 3; 4.

5) Tusc. I, 12 ff.

Väter anschließen, um so mehr als er diesen mit der Lehre der ausgezeichnetsten Philosophen in Uebereinstimmung findet; aber es ist freilich auch in diesem Glauben wieder Einiges, was ihn zurückstößt; denn die Erzählungen, welche man von den Strafen in der Unterwelt hat, will er nur für Fabeln halten [1]); er meint nur ein glückseligeres Leben der Seele nach dem Tode hoffen zu dürfen; von dem Aberglauben, welcher Furcht vor dem Tode erregt, will er sich nicht schrecken lassen [2]).

Schon früher ist erwähnt worden, daß unter den Lehren über die Natur der Seele dem Cicero noch von besonderer Wichtigkeit die Untersuchung über die Freiheit des Willens war. Es ist begreiflich, daß seine vorherrschende Richtung auf das Praktische ihn dazu führen mußte, die Freiheit des Willens in Schutz zu nehmen gegen alle Einwürfe, welche aus der Annahme eines unbeugsamen Schicksals hergenommen werden könnten. Er erklärt daher auch sehr stark seine Geneigtheit, die Freiheit des Willens zu behaupten. Lieber möchte er annehmen, daß nicht jeder Satz wahr oder falsch sei, als zugeben, daß Alles dem Schicksale gehorche [3]). Doch er hofft, zu diesem Aeußersten nicht getrieben zu werden [4]), ohne daß wir sähen, wie er ihm zu entgehen gedachte, da seine Schrift über das Schicksal gerade an der Stelle lückenhaft ist, wo er seine Ansicht hierüber auseinander gesetzt zu haben scheint [5]). Die Art,

1) Tusc. I, 21.

2) Hortens. ap. August. de trin. XIV, 19; de senect. 21 sqq.

3) De fato 10.

4) Ib. 11; 16.

5) Zwischen dem 19. u. 20. Kap.

wie er über Nothwendigkeit des Schicksals und über Freiheit sich erklärt, scheint eben nicht eine gründliche Lösung der Streitfrage zu versprechen. Zwar gegen die, welche meinen, daß durch die Freiheit des Willens die naturmäßige Verkettung der Ursachen und Wirkungen aufgehoben werde, weiß er sich wohl zu vertheidigen, indem er erklärt, der freie Entschluß des Willens sei eben von solcher Natur, daß er in unserer Gewalt sei und uns gehorche, doch nicht ohne Ursache, denn die Ursache hiervon liege nur in der Natur des freien Wesens selbst, und es fehle dabei nicht jede Ursache, sondern nur die äußere und vorhergehende Ursache[1]). Aber wenn er eingesteht, daß er damit keine andere Freiheit vertheidige, als die, welche auch den Atomen in ihrem senkrechten Falle zukommen würde nach der Ansicht der Epikureer, so mag er sich wohl rühmen, zur Vertheidigung seiner Freiheit des Willens der epikurischen Annahme, daß die Atome vom senkrechten Falle willkürlich abwichen, nicht zu bedürfen[2]); aber schwerlich wird man ihm zugeben können, daß er seine Aufgabe gegen alle Einwürfe genügend gelöst habe. Denn was bedeutet auch nur dies, daß er alle äußeren und vorhergehenden Ursachen abweist, als wenn das freie Wesen abgesondert von dem Aeußern und dem Frühern gedacht werden könne? Und wer wird einer Natur Freiheit zuge-

---

1) Ib. 11. Motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate, nobisque pareat, nec id sine causa; ejus enim rei causa ipsa natura est. Seine Ansicht scheint er vom Karneades, auf welchen er sich beruft, entnommen zu haben.

2) L. l.; ib. 20.

stehen, welche ein für allemal gegeben vorliegt? Diese Einwürfe waren nicht leicht zu übersehen, und wir sehen daher nicht, wie Cicero die Freiheit gegen die ewige Verkettung der Ursachen und Wirkungen hinlänglich vertheidigt zu haben glauben konnte. Es scheint, daß er zuletzt doch nur der sittlichen Nöthigung vertraut habe, Freiheit des Willens anzunehmen, weil bei der unabänderlichen Nothwendigkeit des Geschehens jede Handlung aufgehoben werden und Lob und Tadel, Strafe und Belohnung als ungerecht erscheinen würden[1]).

Uebersehen wir den Gang aller dieser physischen Untersuchungen, so zeigt sich einem Jeden, daß sie mit seiner sittlichen Ueberzeugung zusammenhängen. Als wir von den Zügen seines Skepticismus im Allgemeinen handelten, konnten wir nicht übergehen, daß er zwischen der peripatetischen und stoischen Sittenlehre schwankte, der epikurischen Lehre aber ziemlich entschieden sich entgegensetzte. Es bleibt uns nur übrig, dies genauer auszuführen.

Gegen die epikurische Moral macht er die Würde der menschlichen Natur geltend. Die Natur hat uns zu etwas Höherem gebildet, als zur sinnlichen Lust, zu den körperlichen Genüssen, welche allein der echte Epikureer empfehlen kann. Schon die natürliche Selbstliebe des Menschen, bemerkt er, gehe nicht auf die Lust; denn wir lieben die Lust nicht ihrer selbst wegen, sondern unsertwegen[2]). Wissenschaft und Tugend gewähren an sich selbst Genuß und dürfen nicht blos als Mittel zur Erlangung

1) Ib. 12; 17.

2) De fin. V, 11.

körperlicher Wollust empfohlen werden. Die Natur legt uns Pflichten auf; sie hat uns die Liebe zu unsern Freunden, zu unsrer Familie, zu unserm Vaterlande, zu der ganzen menschlichen Gesellschaft, von welcher wir ein Glied sind, als ein Zeichen unserer göttlichen Abkunft eingepflanzt[1]). Vor der Gegenwart Gottes, d. h. vor seinem eigenen göttlichen Geiste soll der Mensch Scheu und Ehrfurcht haben[2]). Nichts kann für gut geachtet werden, was seinen Besitzer nicht gut macht; mit Recht pflegte Sokrates, der echte Philosoph, die zu verwünschen, welche zwischen dem Nützlichen und dem Guten, die von Natur mit einander verbunden sind, einen Unterschied gemacht hätten[3]); der Schändliche bestraft sich selbst durch die lasterhaften Gesinnungen, welche er in sich nährt[4]); nicht wegen irgend eines Nutzens soll die Pflicht geübt werden, sondern die Frucht der Pflicht haben wir in der Pflicht selbst zu suchen[5]). In diesen und ähnlichen Sätzen greift er die Genußsucht und den Eigennutz der epikurischen Sittenlehre an und drückt sein Streben nach reiner Sittlichkeit aus.

Dabei aber will er sich doch der stoischen Lehre nicht ergeben, wenn diese kein anderes Gut als das Sittliche

---

1) De fin. I, 7,; II, 24; de legg. I, 7.

2) De off. III, 10. Cum vero jurato sententia dicenda sit, meminerit deum se adhibere testem, id est, ut arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius.

3) Parad. I; de off. II, 3; III, 3; 5.

4) De off. III, 3.

5) De fin. II, 22.

anerkennt. Die mäßige Luſt iſt nicht zu verwerfen[1]); der Schmerz, auch wenn er erträglich ſein ſollte, ſo daß er nicht nothwendig die Gemüthsſtimmung des Weiſen ſtören muß[2]), darf doch für ein Uebel gehalten werden, weil er die Ausübung der Tugend verhindert[3]). Die Tugend ſelbſt kann nicht beſtehen, wenn es nicht äußere Güter gibt, unter welchen ſie wählen kann, und eine Natur vor der Tugend, von welcher ſie ausgeht und welche ſie zu erhalten und auszubilden ſtrebt[4]). Der Weiſe kann daher nicht glückſelig ſein ohne Hülfe des Glücks[5]). Eine unerträgliche Behauptung der Stoiker iſt es, nur der Weiſe ſei gut alle Uebrige in gleichem Grade ſchlecht und alle Vergehen einander gleich, als wenn die Güter, welche durch das eine oder das andere Vergehen in Gefahr gerathen, von gleichem Werthe wären, als wenn man nicht unterſcheiden müßte zwiſchen ſolchen, welche mit Hartnäckigkeit der Unvernunft ſich ergeben haben, dem Laſter dienen und mit guter Ueberlegung das Böſe thun, und zwiſchen andern, welche nur durch eine plötzliche Gemüthsbewegung, die gewöhnlich nur kurze Zeit dauert, zum Unrechten fortgeriſſen werden[6]). In dieſen und in andern damit zuſammenhängenden Punkten ſtreitet Cicero gegen die Lehre der Stoiker, weil ſie ihm der praktiſchen Weisheit, welche er ſucht, entgegen zu arbeiten ſcheint, da der

1) De sen. 14.

2) Tusc. II, 18.

3) Ib. 13.

4) De fin. IV, 15; V, 23; 24.

5) Ib. V, 26; Tusc. V, 25; 26.

6) De fin. IV, 28; de off. I, 8 fin.; cf. de fin. IV, 20.

Weise, für welchen sie Vorschriften enthält, nirgends zu finden ist und es daher Niemanden giebt, welchem das Gute beigelegt oder von welchem das Gute gefordert werden könnte[1]). In Beziehung hierauf ergreift er mit Freuden die stoische Eintheilung der Pflichten in mittlere und vollkommene Pflichten, um sich einigermaaßen mit der stoischen Lehre, deren Grundsätze ihm doch Wahrscheinlichkeit haben, in Einklang zu setzen. Er erklärt, daß ihm zwar einleuchte, wie der vollkommene Weise allein vollkommen gut handeln und auf vollkommene Weise seine Pflicht thun könne, daß er aber nur von den unvollkommenen Pflichten handeln wolle, welche auch von dem rechtschaffenen Manne, der nur einige Aehnlichkeit mit dem Weisen habe, ausgeübt werden könnten. In einem solchen Manne sei auch eine Tugend, wenn sie auch nicht das volle Maaß habe[2]).

Je mehr er sich nun von den Stoikern entfernt, um so mehr nähert er sich der peripatetischen Sittenlehre, welche zwar von den körperlichen und äußern Gütern behauptet,

---

1) De am. 5. Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse; neque id ad vivum reseco, ut illi, qui haec subtilius disserunt; fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum. Negant enim quemquam virum bonum esse, nisi sapientem. Sit ita sane. Sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus. Nos autem ea, quae sunt in usu vitaque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Man sieht an dem fortasse vere das Schwanken des Cicero und wie er sich zu andern Zeiten anders aussprechen konnte; man muß aber dem folgen, was er als seine eigene vorherrschende Meinung zu erkennen gibt.

2) De off. III, 3; 4.

daß sie gegen die Tugend in die Waagschale gelegt fast gar kein Gewicht hätten, welche daher auch diese Güter als etwas betrachtet, was mit den sittlichen Gütern gar nicht in dieselbe Klasse gesetzt werden könne, aber doch nicht davon abläßt, sie als etwas zu bezeichnen, was an sich uns theuer und werth sein müßte*). Gesundheit, äußere Güter, Ehre, Freunde und Vaterland, sie scheinen ihm etwas Begehrungswerthes, obwohl er sich zu der Stärke der Tugend erheben möchte, welche alles dies als entbehrlich für die Glückseligkeit ansieht und auch noch in den Stier des Phalaris das höchste Gut mit sich zu nehmen versichert ist. Aber indem er bemerken mußte, daß die Peripatetiker der Tugend diese Stärke nicht zugetraut hätten, konnte er auch den peripatetischen Grundsätzen nicht in allen Stücken vertrauen. Er klagt zuweilen über die Weichlichkeit der Peripatetiker, welche der Würde der Tugend Abbruch gethan habe. Auch haben wir schon bemerkt, daß er nicht mit voller Seele dem Vorzuge beistimmen konnte, welchen die Peripatetiker dem wissenschaftlichen Leben vor der praktischen Thätigkeit gaben. Aber hierauf beschränkt sich sein Streit gegen die Peripatetiker nicht, sondern er greift in der That die Grundlage der aristotelischen Ethik an, indem er erklärt, mit ihr in seinem Begriffe von der Tugend nicht übereinstimmen zu können. Die leidenden Zustände der Seele, die Gemüthsbewegungen, betrachtet er mit den Stoikern geradezu als Laster; indem er nach dem höchsten Muthe, nach Unerschütterlichkeit der Seele, welche jeden Trost in sich selbst

*) De fin. V, 23; de off. III, 3.

findet, ſtreben zu müſſen glaubt, will er nichts davon wiſſen, daß die Tugend in der Mäßigung ſolcher Zuſtände und in der Mitte zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig in unſern Gemüthsbewegungen beſtehen könne[1]). Er frägt, ob es möglich ſei, wenn man einmal den Gemüthsbewegungen Raum gegeben habe, ſie zu zügeln oder zu mäßigen[2]). Wenn die Peripatetiker ſie lobten, weil ſie uns zur Thätigkeit und zu jeder Art der praktiſchen Tugend antrieben, ſo hielt er ihnen vor, daß ſie nur auf redneriſche Weiſe eine an ſich unvernünftige Sache mit ſchönen Namen ausſchmückten, daß dagegen die ſtoiſche Erklärung, welche die Gemüthsbewegungen als eine heftigere Begierde, gegen Natur und Vernunft ankämpfend, bezeichne, der Sache ihren rechten Namen beilege[3]). Dies hängt mit allen ſeinen Betrachtungen über die Tugend genau zuſammen. Denn er ſtimmte dem Zenon gegen die Peripatetiker bei, daß keine wahre Tugend von Natur oder durch Gewöhnung ſei, ſondern nur in der Vernunft habe die Tugend ihren Sitz[4]), und deswegen dürften die Tugenden auch nur in der Rede, welche der gewöhnlichen Meinung

---

1) Tusc. IV, 17. Quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse esse dicunt, sed adhibent modum quendam, quem ultra progredi non oporteat. Modum tu adhibes vitio? etc.

2) Ib. IV, 18; de off. I, 25.

3) Tusc. IV, 19 ff.

4) Ac. I, 10. Quumque superiores (sc. Peripatetici) non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more profectas, hic (sc. Zeno) omnes in ratione ponebat. In einem andern als dem ſittlichen Sinne werden auch andere Tugenden zugelaſſen. De fin. V, 13.

sich anschließe, nicht aber in Wahrheit als trennbar von einander vorgestellt werden[1]). Wenn man die Vorschrift gebe, der Mensch solle der Natur gemäß leben, so habe dies die Bedeutung, daß zwar auch die körperliche Natur, als die Grundlage des menschlichen Daseins, nicht zu vernachlässigen sei, aber doch verlange es als das Wesentliche, daß man nach innerer Vollkommenheit oder Tugend streben solle[2]); denn in der menschlichen Natur habe die Seele die erste Rolle zu spielen, ihr müsse Alles gehorchen[3]); in der Seele aber wiederum gebühre der Vernunft, dem Theile, welcher durch menschliche Willkür ausgebildet werden könne, der erste Rang. Das, was von Natur in ihr sich bilde, müsse jener gehorchen, wie daraus sichtbar sei, daß wir über alle unsere sittlichen Handlungen einen wahrscheinlichen Grund uns anzugeben hätten; das natürliche Begehren dagegen solle der Vernunft unterworfen werden[4]). Aus dieser ganzen Ansicht folgt, daß Cicero nichts Sittliches annehmen kann, was nicht in der Ueberlegung der Vernunft gegründet ist, und daß er daher auch eine jede Abhängigkeit der Vernunft von den natürlichen Bestrebungen der Seele da zurückweisen muß, wo das Sittliche vorhanden sein soll.

Wer nun mit einiger Aufmerksamkeit die Art verfolgt, in welcher Cicero mit der stoischen die peripatetische Sittenlehre zu verbinden strebt, der muß wohl gewahr

---

1) Ac. l. l.; de off. II, 10.

2) De off. III, 3.

3) De fin. V, 12.

4) Ib. 13; de off. I, 28; 29.

werden, daß hierin eine eigenthümliche Denkweise sich geltend machte, welche nicht sowohl in der wissenschaftlichen Strenge seiner Gedankenreihen, als in der volksthümlichen Gesinnung und in den persönlichen Bestrebungen des Mannes gegründet war. Beide verhinderten ihn, sowohl der peripatetischen als auch der stoischen Ansicht vom Guten sich ganz zu ergeben; fast unmerklich führten sie ihn zu einem ganz andern Begriffe von dem, nach welchem der Mensch in seinem Leben zu trachten habe. In den allgemeinsten Begriffen, unter welchen das Sittliche sich ihm darstellt, wird sich dies natürlich am bemerkbarsten machen. Wenn die griechischen Philosophen behauptet hatten, daß nur das Schöne gut sei, so behauptete dagegen Cicero, der Ausdrucksweise seiner Sprache gehorchend, nur das Ehrenvolle sei gut[1]), und seinen Satz hält er für ganz gleichbedeutend mit dem Satze der Griechen. So ist seine beständige Sprechweise; da, wo wir von dem Sittlich-Guten reden würden, da führt er das Ehrenvolle im Munde und er strebt nur zu beweisen, daß unter dem Ehrenvollen nichts Anderes zu verstehen sei, als das wahrhaft Lobenswerthe, wenn es auch nicht gelobt werden sollte, die Tugend[2]). Die Tugend zeichnet sich ihm durch den Glanz

1) Die Ueberschrift des ersten Paradoxon: ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν. Quod honestum sit, id solum bonum esse.

2) De fin. II, 14. Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusque per se ipsum possit laudari. Ib. 15; de off. I, 4 fin. Quod etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiam si a nullo laudetur, natura esse laudabile. De fin. V, 21. Itaque omnis honos, omnis admiratio, omne studium ad virtutem et ad eas actio-

ihrer Würde vor allem Andern aus[1]). Wenn er zeigen will, wie wir von Natur zu dem Sittlich-Guten getrieben werden, so ruft er die Beispiele zu Zeugen auf, welche wir an der ehrbegierigen Jugend wahrnehmen, wie sie mit ihren Altersgenossen wetteifert, um unter den Ersten ausgezeichnet zu werden, welchen Kämpfen sie sich unterwirft, um Lob zu empfangen[2]). Dem Ehrenvollen setzt er das Schimpfliche entgegen als das Böse, welches wir fliehen sollen[3]). Die wahre Ehre ist ihm der Tugend gleich; er unterscheidet sie zwar von dem Ruhme, erkennt aber doch an, wie sie Aehnlichkeit mit ihm habe[4]). Darum findet er auch eine so große Aehnlichkeit zwischen dem Guten und dem Wohlanständigen, daß er beide als ganz gleich bedeutend neben einander stellt[5]); man könne wohl einen Unterschied zwischen ihnen wahrnehmen, aber er lasse sich nicht leicht ausdrücken[6]). Ueberall ist das Wohlanständige im Geleite des Ehrenvollen; darin aber soll es besonders sich erweisen, daß wir in unsern Handlungen gegen die übrigen Menschen eine gewisse Achtung bewahren, das nicht vernachlässigen, was Andere von uns denken, sondern

---

nes, quae virtuti sunt consentaneae, refertur, eaque omnia, quae aut ita in animis sunt aut ita geruntur, uno nomine honesta dicuntur. Ib. 23.

1) De fin. V, 22 fin.

2) De fin. V, 22 in.

3) L. l.; de off. III, 8.

4) De fin. V, 24 in.

5) De fin. II, 14. Quia decet, quia rectum, quia honestum est.

6) De off. I, 27. Qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intelligi, quam explanari potest.

auf alle Weise vermeiden, was ihnen anstößig werden könnte[1]). So bemerkt man denn wohl, wie seine Sittlichkeit nach der Billigung der Menschen strebt. Dieser Begriff des Wohlanständigen drückt diese Richtung seiner sittlichen Vorschriften sehr bestimmt aus. Er will überall darauf Rücksicht genommen wissen, was sich für unsere Lage und Verhältnisse zu den Menschen schickt, was ihr Wohlgefallen und ihr Lob verdient[2]), und es ist nicht zu verkennen, wie er sich dadurch von jener strengen Form der stoischen Sittenlehre entfernt, welche die Weisheit viel zu hoch über die andern Menschen stellte, als daß sie ihr Rücksicht auf dieselben zu nehmen hätte empfehlen sollen. Dabei wird es auch sehr bemerkbar, daß er seine Sittenlehre für die vornehmen Stände bearbeitete, von welchen er gelesen sein wollte, und daß daher nach ihren Verhältnissen seine ganze Ansicht sich bequemen mußte[3]). So wie er selbst den Ruhm liebte, so wollte er ihn auch als eine Triebfeder zum Guten benutzen und preisen. Mit den griechischen Philosophen, welche für ihre Schule philosophirten, welche daher auch in dem zurückgezogenen Leben des wissenschaft-

---

1) De off. I, 28. Adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cujusque et reliquorum. Nam negligere, quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti. Est autem, quod differat in hominum ratione adhibenda inter justitiam et verecundiam. Justitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime perspicitur vis decori.

2) Ib. 35.

3) Vergl. de off. I, 42. Die Anmerkungen Garve's zu seiner Uebersetzung der Bücher von den Pflichten enthalten hierüber gute Andeutungen.

lichen Denkens oder in der Selbstgenugsamkeit des Weisen ihre Befriedigung suchten, konnte er nicht in Uebereinstimmung sich fühlen. Wenn daher Platon gemeint hatte, daß der Weise nur aus Noth an der Verwaltung des Staats Antheil nehmen werde, weil er für sich selbst höhere Dinge zu betreiben wisse, so bemerkte Cicero dagegen, der Herrscher des Staats solle durch Ruhm genährt werden und aus Ruhmbegier werde er preiswürdige Thaten vollbringen [1]).

Man wird von uns nicht erwarten, das Einzelne der Ciceronischen Sittenlehre weitläuftiger auseinander gesetzt zu sehen, da es theils nur wenige und zerstreute Spuren eigenthümlichen Nachdenkens zeigt, theils nicht aus philosophischen Grundsätzen, sondern nur aus der Beobachtung des Lebens hervorgegangen ist. Im Allgemeinen mußten die einzelnen Vorschriften des Cicero von dem gemeinnützigen Bestreben des Staatsmannes auf sein Volk oder auf seine Standesgenossen zu wirken abhängig sein, und von einem Weltmanne wird man keine zu strenge Regeln für das Handeln erwarten dürfen. In derselben Weise mußten auch seine Grundsätze über das Ehrenvolle und über die Betrachtung des Wohlanständigen wirken. Zwar will er nicht allein ein Handeln empfehlen, welches nur der Gesetzmäßigkeit nachstrebt, sondern die wahre Sittlichkeit verbietet ihm Vieles, was von dem Gesetze nicht verboten oder bestraft werden kann [2]); zwar erkennt er es an,

1) De rep. V, 7. Das Fragment ist nicht ganz deutlich; doch liegt die Polemik gegen die Lehre des Platon zu Tage.

2) De fin. II, 18; de off. III, 17. Hierauf bezieht sich die Art, wie er die lex naturae und das jus civile unterscheidet. Dar-

daß man nicht so sehr nach dem Beifall des Volkes, als nach der Beistimmung seines Gewissens zu trachten habe[1]; aber von den gewöhnlichen Bahnen des Lebens, von dem, was die Verhältnisse der Gesellschaft zu fordern scheinen, möchte er doch nicht zu weit sich entfernen, sollte es auch mit strenger Sittlichkeit nicht ganz gut sich vereinen lassen. So stimmt er dem Panätios bei, wenn dieser es für recht erkannte, daß der Sachwalter auch einer ungerechten Sache seine Beredtsamkeit leihen dürfe, wiewohl mit einigem Bedenken, weil er hier als Philosoph schreibe, aber doch durch das Ansehn seines stoischen Vorgängers in einer Meinung bestärkt, nach welcher er oft genug gehandelt hatte[2]. So meint er auch, daß wir Vieles, was für uns selbst zu unternehmen nicht ehrenvoll sein würde, den Freunden zu Liebe wohl thun dürften; selbst von dem Wege der Gerechtigkeit dürften wir in gefährlichen Fällen zu Gunsten des Freundes etwas abbiegen[3]. Von solchen Regeln der Klugheit sind seine Bücher voll, wenn gleich er im Allgemeinen nicht zugeben wollte, daß der Nutzen jemals mit der Sittlichkeit in Streit gerathen könnte.

Aus der Rücksicht, welche er auf die Erfahrung des

über vergl. de legg. I, 5; III, 20 fin. Doch wird der Gegensatz vom Cicero in verschiedener Bedeutung genommen.

1) Tusc. II, 26 fin. Nullum theatrum virtuti conscientia majus est.

2) De off. II, 14.

3) De am. 16. Quae in nostris rebus non satis honeste, in amicorum fiunt honestissime. Ib. 17. Ut etiam si qua fortuna acciderit, ut minus justae amicorum voluntates adjuvandae sint, in quibus eorum aut caput agatur aut fama, declinandum sit de via, modo ne summa turpitudo sequatur.

Lebens nahm, ging es wohl hervor, daß er im Handeln, mehr als sonst von den Philosophen, soviel wir wissen, zu geschehen pflegte, auf die eigenthümliche Natur eines Jeden Rücksicht zu nehmen empfahl. Da, wo er Vorschriften für die Wohlanständigkeit gibt, führt er auch aus, daß ein Jeder auf seine eigene Natur in seinem Leben zu sehen habe; er sieht diese nicht für etwas Fehlerhaftes, auch nicht für etwas mit der allgemeinen Natur des Menschen Streitendes an; er betrachtet sie auch nicht geradezu als eine Beschränkung der Natur, obwohl er zugibt, daß sie uns zuweilen davon zurückhalten könne, etwas Höheres zu erstreben, weil es unserer Natur versagt sei und es nicht zur Sittlichkeit beitragen könne, nach etwas Unerreichbarem zu streben; ganz einfach hält er sich vielmehr daran, daß die Naturen der Menschen durch eigenthümliche Merkmale von einander unterschieden werden müssen und daß nach dieser von der Natur gegebenen Verschiedenheit auch ein Jeder seine Rolle im Leben zu spielen habe, wenn er nicht in lächerliche Nachahmung verfallen, sondern in gleichmäßiger Ordnung sein Leben erhalten wolle*). Daran schließt sich ihm denn die Vorschrift an, daß ein Jeder seiner Natur gemäß seine Lebensart, seinen Beruf sich zu wählen habe; der Eine werde sich der Philosophie, der Andere dem Kriege, ein Dritter der Beredtsamkeit und so ein Jeder einer oder auch mehreren der Beschäftigungen zu widmen haben, welche nach seiner Ansicht einem freien Manne ehrenvoll sind. Die blinde Nachahmung der väterlichen Lebensart, das Ergreifen dessen, was von den Mei-

*) De off. I, 31.

sten gelobt wird, billigt er nicht[1]). Zwar gesteht er auch den Glücksumständen einigen Einfluß auf unsere Wahl zu, aber mit größerem Rechte werde die eigene Natur berücksichtigt, weil die Glücksumstände wandelbarer sind als die Natur und daher ein folgerichtigeres Leben aus der Berücksichtigung der letztern, als aus der Nachgiebigkeit gegen die erstere entspringe[2]). So ergibt sich ihm die Einsicht, wie in dem großen Umfange des sittlichen Lebens eine Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Lebensbahnen sich unterscheiden lasse, von welchen die eine dem Einen, eine andere dem Andern als seine sittliche Aufgabe angewiesen werden kann. Wenn er diese Ansicht so weit ausdehnt, daß er den Einen für geeigneter hält, in der einen, den Andern in der andern Tugend sich auszuzeichnen[3]), so sieht man, wie er auch in diesem Punkte von der stoischen zur peripatetischen Sittenlehre abfällt, woraus sich dann auch erklären läßt, daß er den Unterschied zwischen der Wahl des Berufes und der Wahl sittlicher Grundsätze nicht genug berücksichtigt[4]).

Von einem Manne wie Cicero, welcher in den Staatsgeschäften ergraut und rühmlich ausgezeichnet war, dürfte man vielleicht erwarten, daß er in der philosophischen Untersuchung über den Staat und die Gesetze von seiner Erfahrung unterstützt vieles Neue und vieles Wahre zu bemerken finden werde. Wenn man aber bedenkt, daß es

1) Ib. 32; 33.

2) Ib. 33.

3) Ib. 32.

4) Dies hat Garve in seinen Anmerkungen zu den Büchern über die Pflichten S. 165 ff. weitläuftiger auseinander gesetzt.

eine andere Gabe verlangt, unter gegebenen Verhältnissen das Ausführbare und die passenden Mittel zu finden und zu gebrauchen, eine andere aber, die allgemeinen Gesetze der Bildung aus dem Gegebenen herauszuschauen; wenn man auch nicht unberücksichtigt läßt, wie manche Bedenklichkeiten einem Staatsmanne, der auf seine politische Thätigkeit noch nicht völlig verzichtet hat, aufstoßen müssen, wenn er seine volle Meinung über den Staat und seine Verwaltung öffentlich machen will, wie leicht er dadurch verhindert werden kann, gerade das Eigenthümlichste, das Beste, was in seinen Erfahrungen ihm einleuchtend geworden ist, offen und schonungslos darzulegen, so wird man auch die Schriften des Cicero über den Staat und über die Gesetze mit weniger sicherer Erwartung zur Hand nehmen. Und doch dürfte es überraschen, wenn man findet, wie er zwar eine Untersuchung über den Staat zu versprechen scheint, welche, auf eigener Erfahrung und auf Ueberlieferung der Voreltern gegründet, die ähnlichen Versuche der Griechen weit übertreffen soll*), wie wenig Spuren jedoch eigenthümlicher Ansicht und selbständiges Nachdenkens Cicero in jenen Schriften verräth oder verrathen will. Die philosophische Seite dieser Werke scheint uns noch schwächer zu sein, als sie in den sonstigen Schriften des Cicero zu sein pflegt. Seine Schrift über den Staat besitzen wir zwar nur in Bruchstücken, aber diese reichen hin, um den philosophischen Charakter des Werkes daraus zu erkennen. Er gibt es als eine Nachahmung des Platon, doch in einer größeren Art gearbeitet, sowie auch seine

*) De rep. I, 22; 23.

Schrift über die Gesetze dasselbe Muster vor Augen hat. In vielen Stücken schließt sich auch seine Darstellungsweise an den platonischen Begriff von der Gerechtigkeit an; aber wenn wir genauer nachforschen, zeigt sich doch unzweideutig, daß seine Ansicht vom Staate weniger der platonischen Lehre nachgebildet ist, als einer, wie wir glauben möchten, weit verbreiteten Vorstellungsweise, welche Aristoteles zuerst in Gang gebracht, die aber durch Geschichtschreiber und Philosophen, besonders der stoischen Schule, noch mancherlei Abänderungen erfahren hatte. Diese Abänderungen ihren allgemeinen Zügen nach kennen wir vornehmlich aus dem Polybios[1]), mit welchem Cicero auch das gemein hat, was dieser als das Neue seiner Darstellungsweise bezeichnete, nemlich daß er es unternahm, an dem Beispiele des römischen Staats die Regeln für die Staatsverwaltung zu entwickeln[2]). Aber indem er den römischen Staat selbst als Muster schilderte[3]) und an seiner Entwicklungs-

1) Polyb. VI, 5. Auf den Polybios verweist auch Kühner (M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. Hamb. 1825.) p. 264; 267; 271. Doch erwähnt Cicero des Polybios nur selten, in den Fragmenten über die Republik nur zweimal II, 14 u. IV, 3, aber so, daß man bemerken kann, daß er die Theile des polybischen Werkes, welche hierher gehören, nicht unberücksichtigt gelassen. Zwei andere Stellen, de off. III, 32; ad Att. XIII, 30, beziehen sich auch auf diese Theile; cf. Polyb. VI, 58. Cicero nennt zwei Stoiker, welche die Politik ausführlicher bearbeitet hatten, den Dion, wahrscheinlich einen Zeitgenossen des Chrysippos (Diog. L. VII, 190; 192), wenn nicht die Vermuthung richtig ist, welche Diogene für Dione zu lesen vorschlägt, und den Panätios. De legg. III, 5; 6. Man vergl. Diog. L. VII, 131.

2) De rep. II, 11; 30.

3) Ib. I, 46; de legg. I, 6; II, 10.

geschichte darthun wollte, von welchen Grundlagen aus der beste Staat sich bilden müsse, schmeichelte er seinem Volke und seiner Vaterlandsliebe vielleicht mehr, als er bei seiner vorherrschenden Verzweiflung an dem Heil der römischen Republik verantworten konnte. Er zeigt sich daher auch nicht so unbedingt als einen Verehrer der römischen Staatsverfassung, daß er nicht auch mancherlei an ihr zu tadeln hätte. Er möchte sie zwar in das Ideale ausmalen, aber doch auch noch Manches der verbessernden Thätigkeit des Staatsmannes überlassen. So finden wir ihn auch in diesem Gebiete der Untersuchung und Darstellung nach entgegengesetzten Richtungen hingeneigt, und es läßt sich absehen, wie dadurch seine zweifelhafte Denkweise genährt werden mußte.

Wenige Züge werden hinreichen, indem wir an die frühern Lehren griechischer Philosophen erinnern, seine allgemeinen Ansichten uns kenntlich zu machen. Von den reinen Verfassungen billigt er am wenigsten die demokratische, weil sie ausgezeichneten Männern keinen höhern Grad der Würde verstattet[1]), am meisten das Königthum, weil es der Herrschaft der einen Vernunft über die Menge der Leidenschaften gleicht[2]). Doch findet er, daß in allen reinen Verfassungen theils überhaupt eine Neigung zu den Ausartungen der Staatsverwaltung, theils im Besondern in jeder ein eigenthümlicher Fehler liege; denn im Königthume wären die einzelnen Bürger, in der Aristokratie die Menge des gemeinen Volkes der wahren Freiheit, des all-

1) De rep. I, 26; 27.

2) Ib. 38.

gemeinen Rechts und der allgemeinen Berathung nicht theilhaftig, in der Demokratie dagegen müsse die allgemeine Gleichheit, welche auch den Ausgezeichneten keine Auszeichnung verstatte, als unbillig erscheinen [1]). Deswegen ist sein Ideal des Staats eine aus allen drei Formen gemischte Herrschaft [2]). Diese Ansicht führt er in Beziehung auf die römische Verfassung durch, indem er alle drei Elemente der Herrschaft in ihr verbunden findet, die königliche Herrschaft in der Gewalt der Consulen, die aristokratische in dem Ansehn des Senats und die demokratische in dem Antheile, welchen das Volk theils unmittelbar theils durch die Tribunen an der Staatsverwaltung hat [3]). Er rühmt auch die Größe des römischen Staats in Vergleich mit dem kleinen Staate, welchen Platon als Muster geschildert hatte, und findet die Herrschaft des römischen Volkes über die durch die Waffen unterworfenen Völker gerecht, aus denselben Gründen, aus welchen er mit dem Platon und dem Aristoteles die Sklaverei vertheidigt [4]). In derselben Berücksichtigung des im römischen Staate Bestehenden billigt er das Wahlreich königlicher Gewalt mehr, als die erbliche Königswürde [5]) und rühmt es, wie klug die Vorfahren die consularische Macht auf ein Jahr beschränkt hätten, damit diese Gewalt nicht allen übrigen zu mächtig würde. Wenn er bei diesem allge-

1) Ib. 27; 28; 31.
2) Ib. 29; 45.
3) Ib. II, 23; 32; 33.
4) II, 30; III, 24; 25.
5) Ib. II, 12.

meinen Lobe des römischen Staatswesens auch einige besondere Einrichtungen oder Gebräuche zu tadeln findet, so ist doch dies nur von geringer Bedeutung. Weiß er doch sogar die tribunicische Gewalt, welche ihm so vielerlei zu schaffen gemacht hatte, zu loben, weil sie, wenn sie auch etwas Böses in sich enthalten sollte, doch dies unschätzbare Gut gewähre, daß sie dem Volke einen Anführer gebe, welcher leichter zu zügeln sein würde, als die ungeordnete Gewalt der Menge[1]). Man sieht, daß er mehr darauf bedacht ist, die Macht des Volkes zu verringern, als sie zu vermehren. Er geht noch weiter. Man wird mehrere Stellen in seinem Buche über die Gesetze bemerken können, in welchen er Rathschläge gibt, wie man dem Volke eine scheinbare Freiheit zugestehen könne, indem man ihm in der That seine Gewalt entziehe. Er billigt, wie Platon, daß die Obrigkeit das Volk täusche[2]). Diese Rathschläge sind vielleicht nicht unbeachtet geblieben; sie haben aber nicht dem Wahlreiche zweier Consulen, welches Cicero im Sinne hatte, sondern der strengern Herrschaft eines Kaisers gedient.

Wenn Jemand die Ergebnisse unserer Untersuchung über die Philosophie des Cicero übersehen sollte, so könnte er sich wohl geneigt finden, uns für den Zweck unseres Werkes zu großer Weitschweifigkeit zu beschuldigen. Denn einen eigentlichen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie bezeichnet er nicht. Das, was wir von seiner Denkweise haben anführen können, zeigt nur Wiederholung der

1) De legg. III, 10.

2) Z. B. de legg. III, 12; 17.

ältern Lehren, Versuche, sie unter einander zu mischen und seinem eigenen und dem Charakter seines Volkes anzupassen, wodurch denn Grundsätze und Folgerungen nicht selten von ihrer wissenschaftlichen Schärfe verlieren mußten. Aber eben in dieser abgestumpften Form sind sie um so wirksamer auf die folgenden Zeiten gewesen, welche aus der lateinischen Litteratur ihre Bildung schöpften. In dieser Rücksicht dürfen wir die philosophischen Schriften des Cicero als Grundlage nicht nur der spätern römischen Philosophie betrachten, sondern auch zum Theil der Philosophie der lateinischen Kirchenväter, des Mittelalters und selbst der Philosophie, welche sich nach Wiederherstellung der Wissenschaften unter uns verbreitet hat. Sind sie auch von tiefern Philosophen weniger beachtet worden, so haben sie dagegen auf die allgemeine Bildung einen um so größern Einfluß gehabt, und wir dürfen niemals vergessen, welchen mächtigen, wenn auch geheimen Einfluß die allgemeine Bildung auf die Entwicklung der Philosophie ausübt*). Wer aber die Geschichte der Philosophie verstehen will, der darf nicht blos vor Augen haben, was von den größesten Philosophen gelehrt worden, sondern er muß sich auch daran erinnern, wie die scharfen Spitzen folgerichtig durchgebildeter Philosophie theils an einander gegenseitig, theils an der Denkweise, welche ein gebildetes

*) Von diesem Gesichtspunkte aus hat Herbart in seiner Abhandlung über die Philosophie des Cicero im Königsberger Archiv für Philosophie u. s. w. Jahrg. 1811. 1. Stck. die Schriften des Cicero als eine populäre Einleitung in das Studium der Philosophie empfohlen. Eine kräftige Rede, welche viel Beherzigungswerthes enthält.

praktisches Leben zu allgemeinen Ergebnissen steigert, sich abreiben und dadurch als ihre letzte Wirkung eine nicht ganz sichere, aber doch hie und da entschiedene Ansicht über die Wissenschaft im Allgemeinen zurücklassen, welche später zu neuen Untersuchungen philosophischer Art anzuregen geschickt ist. Es ist als ein Glück anzusehen, wenn uns alsdann zuweilen, in entscheidenden Uebergängen, so geschickte Ausleger dieser Ansicht begegnen, wie Cicero es für die Ansicht seiner Zeit und seines Volkes war.

Drittes Capitel.

Praktische Richtungen. Neuere Kyniker und Stoiker.

Der Einfluß, welchen der römische Geist auf die praktische Richtung in der Philosophie hatte, tritt sehr bemerkbar in einer Reihe von Philosophen hervor, welche gewöhnlich verschiedenen Schulen zugezählt werden, in dem Wesentlichen ihrer Leistungen uns jedoch zu viel Gemeinschaftliches zu haben scheinen, als daß wir uns entschließen könnten, sie von einander zu trennen. Daß die Einen in Reden oder in Schriften der lateinischen, die Andern der griechischen Sprache sich bedienten, daß einige von ihnen auch ihrer Geburt nach den Griechen, andere der römischen Sprache angehörten, scheint uns in dieser Zeit, in welcher die Eigenthümlichkeiten der Völker

mehr und mehr mit einander sich vermischten, von keiner großen Bedeutung zu sein. Da zwar eine allmälige Entwicklung und Ausbreitung solcher Lehren bemerkt werden kann, ein recht lebendiges Eingreifen der verschiedenen Schulen in einander aber vermißt wird, so werden wir in unserer Darstellung nur die Ordnung beobachten, daß wir zuerst die unbedeutenden Unternehmungen dieser Art erwähnen und darauf die entwickeltern Formen auseinandersetzen. So werden die Stoiker unter den römischen Kaisern den Beschluß machen.

Wenn wir an der Philosophie des Cicero gesehen haben, daß die Selbständigkeit des Nachdenkens bei den Römern meistens nur in der Wahl unter den verschiedenen Lehren griechischer Philosophen sich äußerte, so begegnet uns in der Lehre des Sextius eine Erscheinung ähnlicher Art. Quintus Sextius lebte zu den Zeiten des Julius Cäsar und des Augustus zu Rom, doch wird auch sein Aufenthalt in Athen erwähnt[1]). Er verschmähte die politische Wirksamkeit, um sich ganz der Philosophie zu widmen[2]). In Rom stiftete er eine Schule, welche eine bedeutende Zahl von Zuhörern angezogen zu haben scheint[3]). Diese Schule wird ausdrücklich eine neue genannt[4]), ob-

1) Sen. ep. 98; Plin. hist. nat. XVIII, 28.

2) Sen. l. l.; Plut. de prof. in virt. 5.

3) Sen. qu. nat. VII, 32. Außer seinem Sohne und dem Sotion werden Redner und Grammatiker als seine Schüler genannt. Suet. de clar. gramm. 18, wo für Q. Septimii wahrscheinlich Q. Sextii gelesen werden muß; Sen. controv. II. praef. cf. ep. 40; 100; Quint. X, 1, 124.

4) Sen. qu. nat. VII, 32 im Gegensatz gegen die pythagorische Schule.

wohl man den stoischen Charakter in ihr wiedererkennen wollte[1]) und nicht geleugnet werden kann, daß er in manchen Stücken pythagorischen Lehren sich anschloß, weswegen er auch von Vielen, doch erst in spätern Zeiten zu den Pythagoreern gezählt worden ist. Seine Schriften waren in griechischer Sprache geschrieben, doch erkannte man in ihnen den römischen Geist, die römischen Sitten[2]). Dies geht unstreitig darauf, daß er durch seine Philosophie hauptsächlich die Sitten zu bessern und einen kräftigen Sinn im Widerstande gegen die Schlaffheit seiner Zeitgenossen zu erregen strebte. Denn obgleich er auch mit der Physik sich beschäftigt zu haben scheint[3]), so wird doch nur seinen ethischen Lehren Gewicht beigelegt. Offenbar empfahlen diese eine strenge Tugendübung. Die Tugend schilderte er als etwas Großes und Erhabenes; doch machte er dem Menschen Hoffnung, daß sie ihm erreich-

---

1) Sen. ep. 64.

2) Sen. ep. 59. Graecis verbis, Romanis moribus. Quaest. nat. VII, 32. Sextiorum nova et Romani roboris secta. Der Streit, ob man die Sammlung von Sentenzen, welche Th. Gale (Opusc. mythol. phys. et eth. Amstel. 1688. p. 645—56) herausgegeben hat, als eine lateinische Uebersetzung der Sentenzen des Q. Sextius oder als das Werk eines Christen zu betrachten habe, berührt uns hier nur wenig. Es scheint zwar, als wenn die Grundlage derselben einem gewissen Sextus angehöre, ob aber unserm Sextius, ist ungewiß, und offenbar ist so viel Christliches in sie eingemischt worden, daß sie als Quelle für die Geschichte ganz unbrauchbar geworden ist. Die Spuren des Pythagorismus, welche man darin hat finden wollen, sind sehr unbedeutend. Vergl. Orelli opusc. Graecorum veterum sententiosa et moralia I. p. XIV ff.

3) Plin. l. l.

bar sei, wenn er nur mit rechtem Eifer darnach streben wollte. Denn freilich gibt es viele Dinge, welche uns beständig zum Laster, zur Ueppigkeit, zur Verweichlichung reizen. Unser Leben ist ein Kampf; ohne Aufhören sollen wir uns bereit halten[1]). Die Mittel, welche er zur Tugendübung empfiehlt, sind Selbsterkenntniß und Enthaltsamkeit. Er will, daß wir am Schlusse jedes Tages uns über unsere Uebung im Guten prüfen, uns fragen sollen, worin wir besser geworden, worin wir dem Laster widerstanden haben[2]). Den Zornigen räth er, sich im Spiegel zu beschauen; sie würden darin das Häßliche ihrer Leidenschaft erkennen[3]). Noch mehr als dieses scheint es an pythagorische Lehren zu erinnern, daß er eine strenge Enthaltsamkeit von allen Fleischspeisen verlangte; seine Gründe sind jedoch nicht von den alten Pythagoreern entnommen. Er glaubt, die Mannigfaltigkeit der Speisen sei der Gesundheit schädlich und unserm Körper zuwider; der Ueppigkeit müsse man die Nahrung entziehen, auch solle man sich nicht an Grausamkeit gewöhnen[4]). Aus diesen Lehren blickt doch eine gewisse Ueberspannung hervor, mit welcher man auch wohl in Uebereinstimmung finden kann, daß er die Würde eines Senators nicht annehmen wollte. Was Seneca als römische Sitten an ihm rühmt, das ist nicht die alte politische Tugend

1) Sen. ep. 59; 64.
2) Sen. de ira III, 36.
3) Ib. II, 36.
4) Sen. ep. 108. Auch die Sentenzen des Sextus verbieten die Fleischspeisen nicht unbedingt, sondern halten es nur für rathsam, sich des Fleisches zu enthalten. Orig. c. Cels. VIII, 30; Sextii sent. p. 648.

der Römer, sondern eine strengere Heiligkeit des Lebens, welche das gemeine Leben des Bürgers verachtet, um den Philosophen um so höher zu heben.

Seine Schule scheint in demselben Sinne von seinem gleichnamigen Sohne und von dem Sotion von Alexandria fortgeführt worden zu sein[1]), nur daß der Letztere noch näher an die pythagorische Schule sich anschloß, indem er die Lehre von der Seelenwanderung zur Empfehlung der Enthaltsamkeit von den Fleischspeisen gebrauchte[2]). Sotion als Lehrer des Seneca dient uns zugleich zum Beweis, wie diese Schule der Sextier auf die Ausbreitung der stoischen Sittenlehre einwirkte.

In derselben Richtung finden wir auch die Kyniker dieser Zeit, welche mit den Stoikern zuweilen verwechselt werden[3]) und deren Lehre in einer so nahen Verwandtschaft mit der Lehre der neuern Stoiker stand, daß diese das Bild eines wahren Kynikers als das Muster eines wahrhaft philosophischen Lebens ausmalen konnten[4]). In der That scheinen auch die neuern Kyniker ihren Ursprung aus der Verbreitung der stoischen Grundsätze in der Sittenlehre genommen zu haben. So wie früher die stoische Philosophie aus der kynischen Schule hervorgegangen war und ihre sittliche Strenge aus dieser geschöpft, von ihr aber sich abgewendet hatte, um auf dem Wege der Wis-

---

1) Dies scheinen die Fragmente zu beweisen, welche Stobäos aus der Schrift des Sotion über den Zorn uns erhalten hat. Sie verrathen übrigens nichts Eigenthümliches.

2) Sen. ep. 108.

3) So heißt Musonius ein Kyniker. Eunap. v. soph. prooem. p. 6.

4) Arrian. diss. Epict. III, 22.

senschaft eine Lehre von den Gründen aller Dinge auszubilden, so konnte auch umgekehrt die kynische Schule wieder aus der stoischen heraus um so leichter ihre Anregung empfangen, je mehr das allgemeinere wissenschaftliche Element diese verlassen und den praktischen Ermahnungen zur Tugend das Feld geräumt hatte. Von den neuern Stoikern unterscheiden sich nun die neuern Kyniker hauptsächlich nur durch ihre größere Neigung zu Uebertreibungen. Durch diese war ihre Schule auch geeignet, das Schlechte an sich zu ziehen, welches in dem verdorbenen Charakter der Zeit reichliche Nahrung fand. Uebrigens ist sie für die philosophische Entwicklung von keiner großen Bedeutung, obwohl ihre Anhänger in großer Zahl vorhanden gewesen zu sein scheinen; denn diese zeichneten sich meistens nur durch eine einfache, zuweilen schmutzige Lebensart, durch Verspottung der Sittenverderbniß, auch wohl anständiger Sitten, durch Ermahnungen zur Einfachheit und zu einem ungebundenen Leben aus. In mancher dieser Rücksichten sind sie nicht unpassend mit den christlichen Mönchen verglichen worden.

Der erste Kyniker, welcher uns aus dieser Zeit bekannt ist, möchte Demetrios, der Freund des Thraseas Pätus und des Seneca, sein, welcher zur Zeit des Nero und des Vespasianus zu Rom in bedeutendem Ansehen gestanden zu haben scheint*). Das Lob, welches dieser Mann

*) Tac. ann. XVI, 34; hist. IV, 40; Suet. Vesp. 13; Sen. ep. 62. Wahrscheinlich ist der Kyniker Demetrios, welcher Philostr. v. Apoll. IV, 25 als zu Korinth lebend und als Lehrer des jüngern Menippos erwähnt wird, mit unserem Demetrios derselbe.

hat, scheint zu beweisen, daß er in Verachtung aller Güter des äußern Lebens nur auf eine innere Standhaftigkeit, auf die Stärke seines Geistes vertraute und trotzig jede Schickung der Götter, jeden Schlag des Unglücks herausforderte, um im Kampfe gegen das Misgeschick seinen Muth und seine Kraft zu beweisen. So stellte er sich der sittlichen Schlaffheit seiner Umgebungen entgegen [1]). So wie schon die Schüler des Antisthenes auf eine einfache Lebensregel ausgegangen waren, die wissenschaftlichen Bestrebungen der übrigen Philosophen aber verachtet hatten, so lehnte auch er das Lob der Weisheit ab [2]), verschmähte besonders die Kenntnisse der Physik und begnügte sich damit, solche Lehren seinem Gemüthe einzuprägen, welche für das thätige Leben fruchtbar sein könnten. Es sei besser, wenige Vorschriften der Weisheit fest, aber auch für den Gebrauch in Bereitschaft zu halten, als Vieles zu lernen, welches man, sobald es gebraucht werde, nicht bei der Hand habe. Man solle sich nicht über die Beschränktheit unserer Erkenntnisse beklagen, da das nicht schwer zu finden sei, was außer der Lust des Erkennens noch einen andern Nutzen habe; denn was zum guten und glückseligen Leben gehöre, das habe die Natur offen dargelegt. Dazu zählte er die Einsicht, daß nichts zu fürchten und wenig zu hoffen sei, indem man nur in sich selbst die wahren

---

1) Sen. de prov. 3; 5; de vita beat. 18; ep. 67; de benef. VII, 8. Quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet, nec illum a nobis corrumpi, nec nos ab ullo corrigi posse.

2) Sen. de benef. VII, 8. Virum exactae (licet neget ipse) sapientiae.

Schätze zu suchen habe; daß der Tod kein Uebel sei, sondern von vielen Uebeln uns befreie; daß wir wenig von den Menschen, von Gott nichts zu fürchten hätten; daß wir unsern Geist der Tugend weihen sollten, die überall uns auf ebener Bahn führe; daß wir, als für die Gesellschaft geborne Wesen, die Welt als unsere gemeinschaftliche Wohnung betrachten, unser Bewußtsein den Göttern öffnen und immer leben sollten, als wenn wir vor Jedermanns Augen lebten; denn uns selbst hätten wir mehr, als jeden Andern zu scheuen. Alle andere Erkenntniß hielt er nur für eine Vergnügung der Muße *).

Von der Zeit des Demetrios an werden die Kyniker häufiger erwähnt. Doch haben sie sich nur wenig als Schriftsteller hervorgethan, die meisten, sowie Demetrios selbst, scheinen hauptsächlich durch ihr Leben, durch ihr Streben nach Unabhängigkeit oder Ungebundenheit, durch Ermahnung und Verspottung sich bemerkbar gemacht zu haben. Von solcher Art war z. B. Demonax aus Cypern, welcher im zweiten Jahrhunderte zu Athen lebte und dessen Andenken durch eine eigene Schrift des Lukianos

*) Ib. VII, 1. Plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum. — — Nec de malignitate naturae queri possumus, quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cujus hic unus inventae fructus est, invenisse. — — si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam diis aperuit semperque tanquam in publico vivit, si se magis veritus quam alios, subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit, consummavit scientiam utilem atque necessariam. Reliqua oblectamenta otii sunt.

über ihn uns erhalten worden ist[1]). Seine Ermahnungen zum sittlichen Leben, welche er durch sein eigenes Leben bestätigte, scheinen zwar von einer philosophischen Ansicht ausgegangen zu sein, welche aber schwerlich an der alten kynischen Lehre streng festhielt; denn es wird uns gesagt, seine Philosophie habe er sich aus einer Verbindung der Meinungen Vieler gebildet[2]), und wenn er den Sokrates mit dem Diogenes und Aristippos zu vereinigen suchte[3]), so scheint dies freilich auf einen ziemlich weiten Eklekticismus zu deuten, welcher jedoch nach der Auswahl dieser Philosophen ausschließlich auf praktische Lehren sich beziehen mochte. Seine kynische Denkart beruhte daher wohl nur auf dem Streben nach der Selbstgenugsamkeit des Weisen und nach der Unabhängigkeit von äußern Gütern[4]), ohne daß er doch deswegen, wie andere Kyniker, den Genuß derselben verachtet hätte. Ueberhaupt tadelte er nicht selten die Uebertreibungen der Sekte, zu welcher er sich bekannte[5]). Schon bei dem Demetrios konnten wir bemerken, daß er zwar die Götter verehrte, aber doch sich und seine Schüler frei zu machen suchte von der Furcht vor den Göttern. Dies war ein wesentliches Stück der Selbstgenugsamkeit, nach welcher die Kyniker strebten.

---

1) Es ist zuweilen die Meinung geäußert worden, daß Lukianos in seinem Demonax nur das Ideal eines Kynikers habe schildern wollen; dazu kommen aber zu viele charakteristische Züge in seiner Schilderung vor.

2) Luc. Demon. 5.

3) Ib. 62.

4) Ib. 3; 4.

5) Ib. 19; 21; 48; 50.

Beim Demonax aber scheint dieser Zug der kynischen Denkart noch mehr hervorgetreten zu sein; denn er wurde wegen Frevels gegen die Götter angeklagt und verantwortete sich auf eine Weise, welche seine Verachtung der gewöhnlichen Götterverehrung nicht verhehlte [1]). Damit stimmen auch einige andere Aeußerungen überein, welche voll von Verachtung der religiösen Gebräuche sind und auch die Unsterblichkeit der Seele verwerfen [2]).

Dieselbe Richtung der kynischen Denkart gegen die Gottesverehrung des Volkes finden wir bei dem Oenomaos aus Gadara, welcher zu den Zeiten des Hadrianus oder etwas später lebte [3]) und der sich auch durch Schriften bekannt machte [4]). Von diesen wird am häufigsten ein Werk angeführt, welches die Orakel verspottete und wahrscheinlich überhaupt gegen die trügerischen Künste des Aberglaubens gerichtet war [5]). Nach den Bruchstücken, welche uns aus demselben erhalten worden sind, ging er in der kynischen Verspottung der Sitte, in der Schmähung alles dessen, was von Andern für heilig gehalten wurde und in der Verachtung des Anstandes, der Schön-

---

1) Ib. 11.

2) Ib. 27; 32; 34; 66.

3) Das Erstere nach Syncell. p. 349; das Andere nach Suid. s. v. *Οἰνόμαος*, nach welchem er nicht viel älter als Porphyrios war.

4) Die Titel mehrerer seiner Schriften, unter denen doch gerade die uns bekannteste fehlt, findet man Suid. l. l.

5) Der Titel scheint nach Euseb. pr. ev. V, 18 *φωρὰ γοήτων* gewesen zu sein; der Titel *κατὰ τῶν χρηστηρίων* bezeichnet wohl nur einen Theil des Werkes. Iulian. orat. V. p. 209. ed. Spanh.

heit und anderer äußeren Güter ziemlich weit. Dagegen predigt er Reue und Besserung und Freiheit der Seele von leeren Meinungen, weswegen er auch den wahren Kynismus nicht mit der Abhängigkeit von den Meinungen des Antisthenes und des Diogenes verwechselt wissen will [1]), und sein Streit gegen die Wahrhaftigkeit der Orakel ist daher auch im Allgemeinen darauf gegründet, daß sie die Vorherbestimmung und blinde Nothwendigkeit aller Dinge voraussetze, die Freiheit des Menschen aber aufhebe. Selbst dem geringsten Thiere wohne Freiheit bei; denn das Lebendige sei erster Grund der Bewegung. Wenn wir nicht frei wären, so brauchten wir nichts zu thun und Niemand könne getadelt oder gelobt werden. Nur durch unsern freien Willen würden wir gut und nur durch ihn würden wir Herren über unsere nothwendigeren Bedürfnisse [2]). So finden wir auch von dieser Seite die Anregung eines Begriffs, welchem erst in der spätern Philosophie eine tiefer eindringende Untersuchung zu Theil werden sollte; wir finden sie vergesellschaftet mit einer Art des Streites, welcher die alte Religion erschütterte und dadurch einer neuen Sinnesart die Bahn brach.

Die Ausartungen, in welche die Kyniker dieser Zeit in einem bei weitem höhern Grade verfielen, als die frühere Schule desselben Namens, haben wir schon erwähnt und mehr als sie zu erwähnen werden wir auch nicht nö-

1) Iulian. orat. VI. p. 187. *ὁ κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός.*

2) Euseb. pr. ev. VI, 7. *ἡ ἐξουσία, ἣν ἡμεῖς μὲν αὐτοκράτορα τῶν ἀναγκαιοτάτων τιθέμεθα.* Theod. gr. aff. cur. VI, p. 849 ed. Hal.

thig haben. Sie sind nur insofern lehrreich, als sie zeigen, wie an alle Arten der Uebertreibung die schlechten Elemente der menschlichen Gesellschaft sich anzuschließen pflegen. Und an solchen Elementen fehlte es in dieser Zeit noch weniger, als in der Zeit der frühern Kyniker[1]). Bemerkenswerth jedoch scheint es uns, daß an die kynische Sekte auch solche Bestrebungen sich anschlossen, welche auf orientalische Schwärmerei hindeuten, da doch die Bekämpfung des Aberglaubens, welche wir bei den eben angeführten Kynikern gefunden haben, in der ganz entgegengesetzten Richtung lag. Ein Beispiel der Art würden wir schon in dem Demetrios finden, welcher zu der Zeit des Lukianos durch seine hochherzige Freundschaft sich Ruhm erworben haben, zuletzt aber zu den Brachmanen ausgewandert sein soll[2]), wenn die Erzählung Glauben verdienen sollte. Noch stärker tritt dies aber in der Geschichte des Peregrinos Proteus hervor, welche uns Lukianos beschrieben hat[3]). Es gab allerdings einen Punkt, in welchem die orientalische Denkart mit dem Kynismus nahe verwandt war, nemlich die Verachtung der äußern

1) Die Verspottung der verdorbenen Sitten der Kyniker macht bekanntlich einen Hauptbestandtheil der Schriften des Lukianos aus. Wer Schilderungen dieser Art lesen will, den verweisen wir auf die Schrift, welche unter dem Titel *θρασέται* unter den Schriften des Lukianos steht.

2) Luc. Toxar. 27 f.; 34.

3) Diese Beschreibung kann freilich nicht als ein historisches Denkmal angesehen werden, doch liegen ihr unstreitig (wir berufen uns besonders auf Gell. VIII, 3; XII, 11) historische Züge zum Grunde, und die ganze Schilderung beweist, daß Lukianos die angegebene Richtung bei den Kynikern seiner Zeit voraussetzte.

Güter und des ganzen praktischen Lebens, welches sich mit demselben beschäftigt, und von dieser Seite konnte denn auch wohl von ihm aus die Entwicklung der orientalisch-griechischen Philosophie begünstigt werden. Uebrigens scheinen die Ausartungen des kynischen Lebens die Sekte so in Verfall gebracht zu haben, daß sie allmälig ausstarb. Es werden zwar im vierten und fünften Jahrhundert noch dann und wann einige Kyniker erwähnt, doch nur als vorübergehende Erscheinungen, welche zur Charakteristik der Zeit uns nicht dienen können.

Unter allen diesen Sekten praktischer Richtung erfreute sich aber zu Rom keine eines dauerndern Ansehns, als die stoische. Dies hängt mit der politischen Freiheitsliebe der Römer zusammen, welche allein unter ihnen große Gesinnungen nähren konnte. Den spätern freigesinnten Römern leuchtete das Beispiel des jüngern Cato vor, nach dessen Denkungsart, nach dessen Philosophie man sich zu bilden suchte. Die Misgunst, in welcher diese bei den tyrannischen Kaisern stand, konnte sie nicht unterdrücken; sie hatte ihre Märtyrer, einen Canius Julus, einen Thraseas Pätus, einen Helvidius Priscus, deren Leiden und Tod ihre Philosophie verherrlichte.

Auch fehlte es zu Rom nie an Lehrern dieser Philosophie, von welchen wir nur den Lehrer des Augustus, den Athenodoros von Tarsos*), und den Attalos, welcher

*) Luc. macrob. 21. Wegen der häufigen Verwechslungen dieses Mannes mit andern seines Namens, besonders mit dem Athenodoros Kordylion von Tarsos, dem Vorsteher der pergamenischen Bibliothek und Lehrer des Cato von Utica, kann man wenig Sicheres über seine gelehrte Thätigkeit beibringen.

unter dem Tiberius zu Rom lehrte und den Seneca zu seinem Schüler hatte [1]), erwähnen wollen. Dieser Schüler verdient eine etwas ausführlichere Erwähnung.

L. Annäus Seneca war geboren zu Corduba in Spanien, Sohn eines römischen Ritters, welcher durch seine Beredtsamkeit in Rechtshändeln sich auszeichnete und zur Zeit des Augustus mit seiner Familie seinen Aufenthalt in Rom nahm. Damals war unser Seneca noch sehr jung. Von seinem Vater wurde er zum Redner erzogen, wider dessen Willen ergriff er die Philosophie mit großem Eifer und übte sich nach den Vorschriften des Stoikers Attalos und des Sotion in strenger Enthaltsamkeit, von welcher er später, als er dem öffentlichen Leben sich widmete, etwas nachzulassen für gut fand [2]). Die Schicksale, welche er hatte, haben nicht weniger zu seinem Ruhm beigetragen, als seine Schriften. Unter dem Claudius verbannt, wurde er durch die Agrippina zurückberufen und Lehrer des Nero, welchen er in den ersten Zeiten seiner Regierung leitete und dessen ausschweifenden Geist er mehrere Jahre lang zur Mäßigung, wenn auch nicht immer mit Erfolg, zu bringen suchte. Eine solche Stellung an einem Hofe, welcher mit allen Lastern vertraut war, ist zu zweideutiger Art, als daß sie nicht ein ungünstiges Licht auf seinen Charakter werfen sollte, besonders da Seneca in derselben die größesten Reichthümer erwarb und im vollsten Glanze der Macht lebte, während er nicht auf-

---

Daß er auch über philosophische Materien schrieb, sieht man aus Cic. ad div. III, 7.

1) Sen. ep. 108; suasor. 2.

2) Ep. 108; cf. cons. ad Helv. 16.

hörte, die stoische Verachtung aller äußern Güter mit den schönsten Blumen einer erkünstelten Beredtsamkeit sich anzueignen *). Doch hat sein Tod über die Zweideutigkeiten seines Lebens einen mildernden Nebel gebreitet, welcher selbst strengere Richter die ganze Schärfe ihres Urtheils über ihn auszulassen verhindert hat. Seneca entging der grausamen Wuth seines kaiserlichen Schülers nicht, und nachdem er den Befehl erhalten hatte, sich selbst den Tod zu bereiten, sah er mit Standhaftigkeit das Ende seines Lebens nahen und suchte noch in seinen letzten Augenblikken die Wahrheit der Lehre zu bewähren, welche er in seinem Leben bekannt hatte. Es scheint uns über das Maaß des menschlichen Urtheils zu gehen, wenn man auch in solchen Augenblicken nichts als die Geschicklichkeit des geübten Schauspielers erkennen will.

Aber wie auch Seneca im Ausgange seines Lebens sich bewährt haben möge, so wird doch nichts uns abhal-

---

*) Der Widerspruch zwischen den Lehren und dem Leben des Seneca ist oft scharf getadelt worden; s. besonders Dio Cass. LXI, 10. In einem mildern Lichte stellt Tacitus die öffentliche Wirksamkeit des Seneca dar, in welchem sie uns natürlich erscheinen muß, wenn wir sie mit den Rasereien des Nero und mit dem allgemeinen Verderben des damaligen politischen Treibens vergleichen. Doch will Tacitus keineswegs den Seneca von niedriger Schmeichelei und von gemeinen Künsten des Hoflebens frei sprechen. Vergl. besonders ann. XIII, 3; XIV, 2; 7. In den Schriften des Seneca sind hinlängliche Beweise dafür enthalten, daß er den starken Geist nicht besaß, mit welchem allein die stoische Philosophie seiner Zeit sich vertragen konnte. Besonders spricht seine consolatio ad Polybium gegen ihn. Gegen die Vorwürfe, welche ihm aus seinem Reichthum gemacht wurden, vertheidigt er sich selbst de vita beata 21 ff.

ten können, die philosophischen Schriften, welche er uns hinterlassen hat, einer Uebertreibung zu beschuldigen, welche nur zu häufig die Grenzen des natürlichen Gefühls und der wahren Ueberzeugung verläßt. Man hat oft die Fehler seiner mehr glänzenden, als der Sache angemessenen, seiner mehr witzigen, als verständigen Schreibart getadelt; aber dieser Stil ist seiner Denkart und seinen Zwecken vollkommen gemäß. Er kann die Schule der Redekunst, aus welcher er hervorgegangen, nicht verleugnen; es ist ihm nur wenig darum zu thun zu überzeugen; vor allen Dingen will er durch überraschende Gegensätze, durch auf die Spitze getriebene Prunksprüche Bewunderung seines Geistes erregen. Darum geht er fast überall auf gewisse prächtige, in das Kurze gefaßte Lebensregeln aus, mit welchen durch eine ganze Reihe seiner Briefe hindurch ein jeder beschlossen wird, um, indem er abtritt, seine Leser zum Beifall aufzurufen [1]); darum erklärt er auch die fließende, ruhig sich ausbreitende Schreibart für etwas, was für die Philosophie nicht passe [2]), obgleich er wohl einsieht, daß die Sucht, ausgezeichnete Sätze hervorzuheben, tadelnswerth ist, indem vielmehr Alles zum Ganzen stimmen und nichts durch besondern Glanz die Augen auf sich ziehen sollte. Aber dies misversteht er so, als wenn ein jeder Satz glänzen sollte [3]), und er kommt dadurch zu der

1) Die ersten Briefe des Seneca schließen fast alle in der angegebenen Weise mit einer Sentenz aus den Schriften des Epikur. Er sagt selbst: sed jam finem epistolae faciam, si illi signum suum impressero, id est aliquam magnificam vocem perferendam ad te mandavero. Ep. 13.

2) Ep. 40.

3) Ep. 33.

Ueberladung, welche seine Schreibart einförmig macht. Wenn wir früher bemerkt haben, daß der Hang des römischen Geistes, Großes und Erhabenes aufzufassen, mit der rednerischen Behandlung der Wissenschaften sich wohl vertrug, so finden wir auch diese Denkweise des Seneca dem römischen Charakter nicht unangemessen, nur zeigt er sich in derselben schon in seiner Ausartung; das Erhabene ist schwülstig geworden und das Großartige hat sich in das Uebertriebene verwandelt. Von Uebertreibungen sind die Vorschriften des Seneca erfüllt, und zwar nicht blos von solchen, welche in der stoischen Sittenlehre sich leicht erzeugen konnten, sondern auch von solchen, die allein aus der Begierde flossen, ein entschiedenes Urtheil mit dem Scheine großer Gesinnung auszudrücken. Wer kann diese Begierde verkennen, wenn er sieht, wie Seneca dem Glücke trotzt und es zum Kampfe mit sich aufruft? Er sei bereit; er suche nur, wo er seine Kraft erproben, wo er seine Tugend zeigen könne [1]). Wenn er die Freundschaft preist, ist er nicht damit zufrieden, ihr nachzurühmen, daß sie jedes Gut uns schätzbarer mache; er behauptet, ohne Freund sei kein Gut angenehm; nicht einmal die Weisheit will ihm gefallen, wenn er sie allein besitzen sollte [2]). Wie wenig will damit stimmen, was er sogleich beifügt, daß, wer sich selbst befreundet sei, niemals allein sein könne. Wenn er die Weisheit zu preisen beginnt, lauten seine Worte ganz anders. Der Weise ist sich selbst genug; er bedarf

1) Ep. 64.

2) Ep. 6. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam habeam, non enunciem, rejiciam. Nullius boni sine socio jucunda possessio est.

keines Andern; wenn er allein ist, lebt er wie Jupiter, wenn die Welt zu sein aufgehört hat [1]). Ja es genügt ihm nicht, den Weisen den Göttern gleich zu setzen, er übertrifft sie noch; sie sind Weise durch die Gabe der Natur, er durch seine eigene Gabe; sie sind frei von Leiden, er aber ist über dem Leiden [2]). So kann er sich kaum von irgend einem Widerspruche zurückhalten lassen, die Vorschrift, welche er so eben einschärfen will, in das grellste Licht zu setzen. Wenn er anempfehlen will, seine Zeit nützlich anzuwenden, so bricht er in die Worte aus: Alles ist uns fremd, nur die Zeit ist unser [3]).

Aus dem Angeführten wird man schon ersehen haben, daß auch Seneca seinen Fleiß besonders der Sittenlehre zuwendete. Doch beschäftigte ihn diese nicht ausschließlich, sondern auch der Physik schenkte er viele Aufmerksamkeit, während dagegen die Logik fast ganz von ihm vernachlässigt wurde. Seine Aeußerungen über den Werth und das Verhältniß der drei Theile der Philosophie zu einander und über die Bedeutung der Philosophie überhaupt sind sehr merkwürdig, theils weil sie die Richtung der römischen Denkart bezeichnen, theils weil sie seine eigene Gesinnung verrathen. Seneca, das wird man nicht leicht verkennen, sucht bei allem seinem Philosophiren und so sehr er auch selbst aus der Schule heraus sich gebildet hat, doch die Miene eines Weltmanns anzunehmen und dadurch über die Schule sich zu erheben. Dies giebt ihm einige

1) Ep. 9.
2) De prov. 6; ep. 53. Est aliquid, quo sapiens antecedat deum; ille naturae beneficio non timet, suo sapiens.
3) Ep. 1.

Aehnlichkeit mit dem Cicero, mit dessen Ansichten auch nicht selten seine Urtheile so genau übereinstimmen, daß der Einfluß jenes Musters der Beredtsamkeit auf den Stoiker zu Tage liegt. Er mahnt davon ab, durch Kleidung und Lebensart den Namen eines Philosophen zu suchen; der Name der Philosophie ist schon genug verhaßt, wenn sie auch nur mäßig getrieben werden sollte; rauhe Sitte und Schmutz in Speise und Kleidung sind zu fliehen; wir sollen nicht Verachtung des Geldes zeigen; in allen Dingen soll man mit Mäßigung verfahren [1]). Besonders warnt er davor, in die verfänglichen Streitigkeiten der Philosophie sich einzulassen; zuerst müsse man lernen zu leben und zu sterben [2]) und ein jeder Theil der Philosophie müsse auf die Sitten zurückgebracht werden [3]). Damit verwirft er zwar nicht ganz die Logik und die Physik; er ordnet sie aber gänzlich der Ethik unter, eben so wie Cicero. Nur geht er hierbei auf der einen Seite noch weiter, als dieser, auf der andern Seite läßt er sich von der Schule, welcher er angehört, doch wieder von dieser Richtung ablenken. Er geht weiter, indem er das, was er verfängliche und überflüssige Spitzfindigkeiten der Philosophie nennt, in einem viel größeren Umfange nimmt, als Cicero. Er zählt dahin zunächst die Dialektik, welche mit der Auflösung falscher Schlüsse sich beschäftigt [4]), und wenn er gleich die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik nach Art der Stoiker gelten läßt, so zeigt doch

1) Ep. 5.
2) Ep. 45
3) Ep. 89.
4) Ep. 45; 49; 82.

seine Beschreibung der Logik, daß er sie von der Dialektik nicht unterscheidet und sie mit dieser für etwas Ueberflüssiges halten möchte [1]). Daher finden wir auch bei ihm keine Untersuchungen über das Kennzeichen und über die Entwicklung des Wissens. Aber auch hierbei bleibt er noch nicht stehen; vielmehr sein Eifer, eine einfache und bloß für den praktischen Zweck der Sittenreinheit berechnete Wissenschaft zu haben, führt ihn so weit, daß er selbst die liberalen Wissenschaften und die philosophische Physik, sofern sie nicht auf das Sittliche eine Anwendung gestattet, für etwas Unnützes erklärt. Dieser Eifer entlockt ihm Worte, welche mit einer wissenschaftlichen Denkart sich kaum vereinigen lassen. Mehr wissen zu wollen, als nöthig ist, gehört zur Unmäßigkeit; ein solches Wissen macht nur stolz; er betrachtet es als eine Art des herrschenden Luxus [2]). Gegen die Physik oder gegen die Untersuchung über die obersten Gründe aller Dinge macht er die Bemerkung des Cicero geltend, welche ihm ohne alle Gründe als etwas Anerkanntes gilt, daß wir mit dem Wahrscheinlichen darüber zufrieden sein müssen, weil die Wahrheit in diesen Dingen zu erkennen eben so weit über unser Vermögen hinausgehe, als die Erkenntniß der Wahrheit selbst [3]).

1) Ep. 89. Proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa surrepant.

2) Ep. 88. Plus scire velle, quam sit satis, intemperantiae genus est. Ep. 106 fin. Non faciunt bonos ista, sed doctos. Apertior res est sapere, imo simplicior. Paucis opus est ad mentem bonam litteris. Sed nos ut caetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramns; non vitae, sed scholae discimus.

3) Ep. 65.

Nur so viel gesteht er zu, ebenfalls dem Ansehen des Cicero folgend, daß Untersuchungen der Art nicht unnütz sein möchten, weil sie den Geist erleichtern und über das Sinnliche erheben, auch eine Anwendung auf das Sittliche zulassen, indem wir daraus lernen können, daß der Geist über den Körper herrschen solle, wie Gott über die Materie [1]). Man kann nicht verkennen, daß er in allen diesen Punkten von dem Urtheile der alten stoischen Schule sich weit entfernt; auch widerspricht er nicht selten einzelnen Sätzen derselben und beschuldigt sie, daß sie nach unnützen und spitzfindigen Unterscheidungen hasche [2]); er will sich frei halten von jeder Sekte, nicht auf das Wort irgend eines Lehrers schwören; das Gute will er gebrauchen, wo er es findet, sei es beim Zenon oder beim Epikur; es gehört Niemandem, sondern ist Allen gemein; die Frühern haben geforscht, aber nicht die Philosophie erschöpft; er will auch forschen und darf vielleicht so kühn sein, auch seinem eigenen Urtheile etwas zuzutrauen [3]). So denkt er sich von der Schule frei zu machen und für das Leben zu philosophiren. Aber er hat zu viel seinen Kräften vertraut, wenn er hierin einem Cicero sich gleichzustellen suchte. Gewiß beherrscht er nicht mit derselben Freiheit, wie dieser, die Philosopheme der Griechen, sie zu seinen Zwecken benutzend. Er versteht wohl Sinnsprüche des Epikuros in seine Schriften zu verflechten, weiß aber doch nicht

1) L. l.; ep. 117.

2) Z. B. ep. 113; 117. Hierbei bemerke ich die Abweichung seiner Meinung über die Kometen, welche von seinem richtigen Urtheile zeugt. Quaest. nat. VII, 19 ff.

3) Ep. 12; 16; 45; de vita beata 3.

von den Unterscheidungen der alten Stoiker sich loszumachen, vielmehr wo seine Untersuchung auf etwas tiefere Fragen sich einläßt, sieht man, wie er fast den ganzen Vorrath seiner Begriffe der Schule verdankt. Er verachtet wohl die spitzfindigen Unterscheidungen der Stoiker, aber warum geht er doch darauf ein? warum setzt er sie uns oder seinem Freunde auseinander [1])? Man wird ihn schwerlich von dem Vorwurfe freisprechen können, daß er mit diesen Kenntnissen der Schule sich brüste. Wenn es ihm so völlig Ernst mit seiner Verachtung alles Wissens, welches nicht unmittelbar auf das Leben ausgeht, gewesen wäre, so würden wir es uns nicht erklären können, warum er in sieben Büchern über die Naturerscheinungen geschrieben habe, noch in seinem Alter, an denselben Lucilius, an welchen seine moralischen Briefe gerichtet sind, über Naturerscheinungen meistens meteorologischer Art, welche wenig mit dem Leben zu thun haben. Hier scheint er doch wirklich jene Einfachheit der Philosophie, jene Entfernung von aller Schule vergessen zu haben, wenn er klagt, daß die Schulen der Philosophie leer ständen, daß man noch so Vieles zu erfinden habe über die Gründe der Natur, ja daß die alten Erfindungen vergessen würden [2]). Und so wenig erinnert er sich daran, daß er der Naturphilosophie Werth beilegen wollte, nur in so fern sie auf die Bildung der Sitten Einfluß habe, wenn er, freilich den Lehren seiner Schule gemäß, die Physik als die erste aller philosophischen Wissenschaf-

1) Z. B. ep. 113.

2) Quaest. nat. VII. fin.

ten preist, weil sie mit der Lehre von den Göttern sich beschäftige. Sie verhalte sich zu den übrigen Theilen der Philosophie, wie die Philosophie zu den liberalen Wissenschaften; so weit sie sei über der Ethik, wie das Göttliche über dem Menschlichen; wenn man zu diesen Tiefen der Naturlehre nicht zugelassen werde, so sei es so gut, als wäre man nicht geboren worden; die Tugend sei zwar eine prächtige Sache, aber nur weil sie den Geist befreie und ihn zu der Erkenntniß des Himmlischen vorbereite*). Man glaubt in diesen Aeußerungen nicht mehr denselben Menschen zu hören. Ist es nur, daß er bei jedem Gegenstande, welchen er eben behandelt, diesen vor allen übrigen erheben zu müssen glaubt? Etwas Aehnliches hatte freilich auch Cicero geäußert, er hatte aber nicht verfehlt hinzuzusetzen, daß zwar die Lehre von dem Göttlichen das Höchste und Schönste sei, daß aber doch uns die Erkenntniß des Menschlichen näher liege.

Um so mehr müssen wir uns über jene redneriſchen Anpreisungen der Naturlehre wundern, je weniger sie zu dem Theile derselben passen, welchen er bearbeitet hat. Denn es ist darin nicht von den letzten Gründen der Natur die Rede, sondern nur von den Gestirnen, den Elementen und den Naturerscheinungen. Das, was er über diese Gegenstände zu sagen findet, ist Ergebniß des Nachdenkens über die Erfahrungen, welche ihm vorlagen, beur-

*) Quaest. nat. I. praef. Nisi ad haec admitterer, non fuerat nasci. — — Virtus enim, quam affectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat ac praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium deo veniat.

theilt nach dem Maaßstabe allgemeiner stoischer Begriffe. Für die Philosophie gewährt es nichts. Was er über diese gedacht hat, muß man in seinen moralischen Abhandlungen suchen. Doch wird man nach den Proben, welche wir von seiner Behandlung philosophischer Untersuchungen gegeben haben, wohl nicht erwarten, daß wir viel Entschiedenes von ihm lernen können. Nach Art der Stoiker unterscheidet er zwei Theile der Sittenlehre, von welcher der eine mit den allgemeinen Grundsätzen für das Leben zu thun hat, der andere Lebensregeln für die einzelnen Fälle mittheilt. Beider Nothwendigkeit sucht er nachzuweisen [1]), doch liegt ihm hauptsächlich der zweite am Herzen. Er bemerkt, wie es nicht genug sei, im Allgemeinen zu wissen, was Recht und der Natur gemäß sei, sondern genauer müsse man auch in die einzelnen Verhältnisse des Lebens eingehen, um immer und für jeden Fall bereit zu haben, wonach man handeln könne. Auch sei es nützlich, sich häufig an das zu erinnern, was zu thun sei. Mit diesem Theile der Sittenlehre beschäftigt er sich fast ausschließlich und empfiehlt daher nicht wenig die kurzen Sinnsprüche, welche die Seele treffen und zum Guten reizen und gar nicht weiter uns fragen lassen, warum wir ihnen trauen sollen, so sehr leuchte unserer Seele ihre Wahrheit ein [2]).

Bei dieser Art, seine Sittenlehre zu behandeln, darf man weder nach Ordnung in der Untersuchung, noch nach scharfer Bestimmung der Gränzen fragen, innerhalb deren

1) Ep. 94; 95.
2) Ep. 94.

ein jeder Grundsatz seine Gültigkeit behaupte. Es ist erlaubt oft dasselbe zu wiederholen, damit es um so mehr dem Gedächtniß sich einpräge. Was wir von seiner Moral zu bemerken finden möchten, das kann sich allein auf einige allgemeine Grundsätze beschränken, welche seine Auffassungsweise der stoischen Sittenlehre bezeichnen. Im Allgemeinen kann nicht verkannt werden, daß eine gewisse Mäßigung in seinen Forderungen an den Menschen ist. Zwar folgt er der stoischen Art, den Begriff des Weisen sich als Ideal auszumalen, aber er ist sich seiner eigenen Schwäche bewußt; er selbst zählt sich nur zu denen, welche im Fortschritt zum Guten sind, und so sind alle Menschen; er möchte sie zwar auffordern, den Göttern nachzuahmen, aber die menschliche und sterbliche Natur überhaupt läßt es nur bis auf einen gewissen Grad zu[1]) und im Besondern sind auch gewisse Fehler einem jeden Menschen angeboren, welche die Kunst, welche die Weisheit zwar mildern aber nicht besiegen kann[2]). Er hält es deswegen für recht, den Irrenden zu verzeihen in Erinnerung seiner eigenen Schwäche[3]), und fordert zur allgemeinen Liebe der Menschen in der Art auf, daß wir eingedenk sein sollen des Spruches: Ich bin ein Mensch und glaube, daß nichts

---

1) De benef. I, 1. Hos (sc. deos) sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur. Ep. 57. Quaedam enim, mi Lucili, nulla virtus effugere potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Es ist hier vom Weisen die Rede.

2) Ep. 11. Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur; quidquid infixum et ingenitum est, lenitur arte, non vincitur.

3) De ira I, 14.

Menschliches mir fremd sein könne[1]). Auch diese Mäßigung weiß er jedoch nicht gut mit seinen stoischen Grundsätzen zu vereinen. Denn er will es nicht zugeben, daß man den Stoikern mit Recht vorwerfe, sie verlangten zu viel vom Menschen, wenn sie forderten, er solle sich allen Gemüthsbewegungen entziehen; nur unsere Schwäche nimmt diese in Schutz; wir vertheidigen sie, weil wir sie lieben; weil wir nicht wollen, geben wir vor, daß wir nicht können[2]). Ja er geht noch weiter. Um zur Tugend anzutreiben; kann er nicht von dem stoischen Grundsatze ablassen, daß der Zweck unseres Lebens, das höchste Gut, die Tugend, von uns erreichbar sei. In uns wohnt ein Gott, eine vollkommene Vernunft; sie ist unsere Natur. Wenn wir der Tugend ganz uns weihen sollen, was wird dazu verlangt? Eine ganz leichte Sache, daß wir unserer Natur folgen; schwierig wird diese Sache nur durch den allgemeinen Wahnsinn der Menschen[3]). Sollte man doch kaum glauben, daß diese Tugend, diese Unschuld des Lebens, so leicht zu erhalten wäre. Auch scheint Seneca sonst sie nicht für so wenig schwierig zu halten. Denn er muß wohl eine natürliche Neigung des Menschen zu jenem Wahnsinn des Lasters annehmen, wenn er meint, daß nach Zerstörung und Wiederaufbauung Welt das neue Geschlecht der Menschen bald wieder seine Un-

---

1) Ep. 95.

2) Ep. 116. Nolle in causa est, non posse praetenditur.

3) Ep. 41. Animus et ratio in animo perfecta. —— Quid est autem, quod ab illo ratio haec exigit? Rem facillimam: secundum naturam suam vivere; sed hanc difficilem facit communis insania.

schuol verlieren würde; die Tugend sei schwer und nicht ohne Anweisung zu finden; das Laster werde ohne Lehrer gelernt [1]).

Noch einen Punkt seiner Lehre dürfen wir nicht ganz übergehen. Man hat nicht selten den gottesfürchtigen Sinn des Seneca gepriesen, und in der That seine Vorschriften, durch welche er zur Tugend antreibt, beziehen sich nicht sparsam auf das göttliche Gesetz, auf die göttliche Vorsehung, auf den Gott, welcher in uns walte; wenn er sich auf das Beispiel großer und erhabener Geister beruft, so betrachtet er diese aber auch als den besten Beweis für das Walten eines göttlichen Geistes in der Welt; die Ehrfurcht, die kindliche Liebe zu den Göttern soll uns in unserem Leben leiten und unsere Schicksale als gnädige Schikkungen der Götter betrachten lehren [2]). Daß diese Ansichten nicht ganz im Geiste der alten Stoa gefaßt werden, wird ihnen vielleicht bei Vielen zum Lobe gereichen. Seneca ist nemlich weit davon entfernt, die Mythen der alten Religion zu vertheidigen, indem er ihnen nach stoischer Sitte einen philosophischen Sinn unterlegt; er hat vielmehr ein Werk gegen den Aberglauben der alten Religionen geschrieben, in welchem er nicht nur die fremden Gottesverehrungen, welche zu seiner Zeit in Rom Ein-

1) Quaest. nat. III. 30 fin. Sed illis quoque innocentia non durabit, nisi dum novi sunt. Cito nequitia subrepit; virtus difficilis inventu est; rectorem ducemque desiderat; etiam sine magistro vitia discuntur.

2) De benef. VII, 31; de prov. 2. Patrium habet deus adversus bonos viros animum et illos fortiter amat et, operibus, inquit, doloribus ac damnis exagitentur, ut verum colligant robur.

gang gefunden hatten, sondern auch die alten römischen Gebräuche angriff. Nur der allgemeinen Sitte wegen wollte er sie geschont wissen[1]). Er schließt sich hierin ganz der vorherrschenden Richtung der gebildeten Römer seiner Zeit an. Die Religion, welche er empfiehlt, ist nur die Verehrung des Gottes, welcher in uns und in der Welt als geistiges und belebendes Wesen wohnt; die Religionsübungen des Volkes, das Beten zu den Göttern, das Aufheben der Hände gen Himmel verwirft er[2]). Man sieht, wie in ihm die alte vaterländische Gesinnung, welche auch im Glauben an die vaterländischen Götter sich äußerte, abgestorben ist. Dies verkündet sich auch in seinen Meinungen über das öffentliche Leben. Er verwirft es zwar nicht ganz, aber hält doch dafür, daß der Weise sich demselben entziehen solle, wenn er nicht dringende Ursachen zum Gegentheil habe; er preist das zurückgezogene Leben als mehr der Gemüthsart des Weisen zusagend; die Philosophie ist keine Feindin der Fürsten und Könige; sie ist ihnen dankbar, sie verehrt sie als Väter, weil sie den Weisen Muße und öffentliche Sicherheit gewähren[3]).

Wir haben die Lehre des Seneca weitläuftiger erwähnt, weil sie uns zeigen kann, wie wenig Talent die Römer zur Philosophie hinzubrachten. An ihn schließen wir einen andern römischen Stoiker an, welcher zu glei-

---

1) Ap. August. de civ. D. VI, 10. Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum ejus magis ad morem, quam ad rem pertinere.

2) Ep. 41.

3) De otio sapientis (de vit. beat.) 29 ff.; ep. 19; 36; 73.

cher Zeit einen ausgezeichneten Rang in seiner Schule behauptete. L. Musonius Rufus[1]), zu Volsinii in Etrurien geboren und von ritterlichem Stande, lehrte zur Zeit des Nero zu Rom, wurde unter diesem Kaiser von dort vertrieben, kehrte aber nach dessen Tode dahin zurück und lebte noch unter den Kaisern Vespasianus und Titus[2]). Die Bedeutung, welche er sich erworben hat, liegt in seinem Geschäfte als Lehrer; als Schriftsteller hat er sich wahrscheinlich nicht gezeigt und wir können daher fast nur nach den Denkwürdigkeiten des Musonius, welche Claudius Pollio nach dem Muster der sokratischen Denkwürdigkeiten des Xenophon in griechischer Sprache schrieb[3]) und von welchen uns nicht unbedeutende Bruchstücke übrig sind, über seine Philosophie urtheilen.

Wenn wir den Musonius mit dem Cicero, ja selbst mit dem Seneca vergleichen, so können wir uns nicht verhehlen, daß in dem Laufe der Zeit eine bedeutende Ver-

---

1) Ausführlicheres über ihn findet man in einer Abhandlung Moser's in Daub's u. Creuzer's Studien Bd. 6 S. 74 ff., welcher zum Theil aus einer mir nicht bekannt gewordenen Abhandlung Nieuwland's de Musonio Rufo philosopho Stoico. Amstel. 1783 geschöpft hat.

2) Tac. ann. XIV, 59; XV, 71; hist. III, 81; Themist. or. p. 173 Hard.; Suid. s. v. *Μουσώνιος*.

3) Suid. s. v. *Πωλίων*. Plin. ep. VII, 31. Nach dieser Stelle hieß Musonius auch Bessus. Eine Abweichung in der Ueberschrift der Fragmente findet sich Stob. serm. append. p. 385 (15.). Eine andere Quelle für die Philosophie des Musonius scheinen die Sermonen und Eklogen des Stobäos anzugeben, welche mehrmals die Ueberschrift haben *Ῥούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλίας*. Wahrscheinlich Ausspräche des Musonius Rufus, die aus dem Munde des Epiktetos in die Werke des Arrianos übergingen. S. Schweighaeuser Epict. phil. monum. III. p. 195.

änderung in der Art, wie die Philosophie bei den Römern betrieben wurde, sich begeben hatte. Wenn zu den Zeiten des Cicero die Philosophie theils als eine Zierde des Weltmannes, theils als ein Bedürfniß des Menschen, besonders in den Stürmen des Lebens geliebt wurde, so hat sie beim Musonius schon ganz die Gestalt der Schulweisheit angenommen. Zwar will Musonius nicht für die Schule, sondern für das Leben bilden, aber das Leben, welches er empfiehlt, ist eben nur das Leben eines Philosophen, welcher wohl, um seinen Unterhalt sich zu verschaffen, noch mit andern Dingen sich beschäftigen darf, aber mit keinen andern, als mit solchen, welche ihm Muße und Gelegenheit geben, Philosophie zu treiben und zu lehren[1]). Zur Philosophie treibt er mit aller Gewalt an, besonders die Jugend, ja sogar das weibliche Geschlecht, weil ohne Philosophie Niemand tugendhaft sein und seinen Pflichten genügen könne[2]). Einem syrischen Könige, welcher seine Schule besucht, strebt er auf alle Weise zu zeigen, daß er die Philosophie, welche er bisher vernachlässigt habe, zu seinen Geschäften nicht entbehren könne, und unter andern vergißt er auch nicht ihn darauf aufmerksam zu machen, daß die Philosophie geschickter zum Reden mache, als die Redekunst[3]). Alles dies hätte wohl auch von frühern, weniger schulmäßigen Philosophen, besonders von Stoikern gesagt werden können, aber beim

1) Stob. serm. LVI, 18. *δεινὸν γὰρ ἂν τοῦτο τῷ ὄντι ἦν, εἴπερ ἐκώλυεν ἡ ἐργασία τῆς γῆς φιλοσοφεῖν ἢ ἄλλους πρὸς φιλοσοφίαν ὠφελεῖν.*

2) Stob. serm. app. p. 415 (51); 425 (62).

3) Stob. serm. XLVIII, 67.

Musonius ist es die Hauptsache, ist es nicht Uebertreibung einer theoretischen Ansicht, sondern die Ueberzeugung seines Lebens. Wir sehen in ihm einen Menschen, welcher von dem übrigen Treiben der Welt wenig weiß, außer nur das, was er bei seinen stoischen Lehrmeistern gehört hat, daß alle übrigen Menschen schlecht sind, die Philosophen aber gut[1]), welcher daher das Landleben gegen die verdorbenen Sitten der Stadt in ein ideales Licht setzt und den philosophirenden Landmann schildert, wie er beim Pfluge seinen Schülern Lehre und Beispiel der Weisheit gibt[2]), und einen Schüler, welchem sein Vater verboten hat, die Philosophie zu treiben, dies Verbot eben so ansehen läßt, als wenn der Vater ihm geboten hätte zu stehlen[3]). Uebrigens ist freilich die Philosophie, welche er von Jedermann getrieben wissen will, nicht bloß eine Sache der Rede, des Unterrichts oder der Schule; ein Jeder, meint er, könne sie für sich, durch eigenes Nachdenken und Uebung betreiben; aber er hielt es doch für anständig für einen Philosophen, den philosophischen Mantel zu tragen, das Haar wachsen zu lassen und von dem gewöhnlichen Umgange mit den Menschen sich zurückzuziehen[4]). Dabei ist er voll von der Gewalt der Philoso-

1) Ib. LXXIX, 51. *τὸ δέ γε ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστιν.*

2) Ib. LVI, 18. *τί δὲ τὸ κωλύον ἐστὶ καὶ ἐργαζόμενον μετὰ τοῦ διδασκάλου τὸν μαθητὴν ἀκούειν τι ἅμα περὶ σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης ἢ καρτερίας λέγοντος;*

3) Ib. LXXIX, 51.

4) L. l. fin. *καὶ οὔτε τρίβωνα πάντως ἀμπέχεσθαι δεήσει σε, οὔτε ἀχίτωνα διατελεῖν, οὐδὲ κομᾶν, οὐδ' ἐκβαίνειν τὸ κοι-*

phie über die Gemüther der Menschen; er hofft durch sie das Verderben der menschlichen Gesellschaft gründlich heilen zu können. Seine ganze Weise hat uns Tacitus in einem Zuge besser enthüllt, als der gläubige Schüler, welcher seine Lehrsprüche aufgezeichnet hat. Als zwischen den Vitellianern in der Stadt und dem Heere des Vespasianus vor der Stadt unterhandelt wurde, erzählt uns der Geschichtschreiber, habe der Philosoph mit den Gesandten des Vitellius in das Lager der Feinde sich begeben, unter die erbitterten Soldaten sich gemischt und ihnen von den Gütern des Friedens und den Gefahren des Krieges geredet. Natürlich konnten solche Ermahnungen keinen Eingang finden. Mit Schimpf und mit schmählicher Behandlung bedroht, mußte der Philosoph von seiner unzeitigen Weisheit ablassen*).

Uebrigens ist die Lehre, welche dem Musonius beigelegt wird, der Lehre sehr ähnlich, welche Xenophon dem Sokrates nicht nur in seinen Denkwürdigkeiten, sondern

---

νὸν τῶν πολλῶν. πρέπει μὲν γὰρ καὶ ταῦτα τοῖς φιλοσόφοις· ἀλλ' οὐκ ἐν τούτοις τὸ φιλοσοφεῖν ἐστίν, ἀλλ' ἐν τῷ φρονεῖν ἃ χρὴ καὶ διανοεῖσθαι.

*) Tac. hist. III, 81. Intempestivam sapientiam. Tacitus, obgleich einer strengen Philosophie geneigt, weicht doch nicht selten von den Urtheilen ab, welche uns sonst das Lob der damaligen Philosophen aus dem Munde anderer Philosophen verkünden. Bei der That des Musonius, welche das meiste Lob empfangen hat, bei seiner Anklage des Publius Celer, ebenfalls eines stoischen Philosophen, gibt er zu verstehen, daß dabei nicht die Philosophen, sondern die Häupter des Senats die Hauptrolle gespielt hätten. Hist. IV, 10 c. not. Lips. Bei derselben Gelegenheit wird der früher erwähnte Kyniker Demetrios, welcher von Seneca nicht genug gelobt werden kann, der Vertheidiger des P. Celer, sehr bitter getadelt. Ib. 40.

auch in dem Gastmahle und in der Schrift über die Haushaltung in den Mund gelegt hatte. Die Philosophie, welche er empfiehlt, ist eine sehr einfache Lehre, voll von Vorschriften für das sittliche Leben. Weit entfernt von dem Preise der Dialektik oder der Logik, von welchem die ältern Stoiker voll waren, verlangt er zur Philosophie weder Fülle, noch Genauigkeit oder Deutlichkeit der Rede; alle Erkenntnisse sollen vielmehr nur für das Handeln dienen [1]). Zwar verwirft er nicht in jener unwissenschaftlichen Weise, welche wir am Seneca zu tadeln fanden, gänzlich die dialektischen Forschungen, sondern er hält es vielmehr für eine Trägheit des Geistes, wenn wir uns der Auflösung der Sophismen entziehen, welche uns aufstoßen [2]); aber er erklärt sich doch gegen die Menge der Lehren, mit welchen der Stolz der Sophisten sich brüste [3]). So wenig er auf die Logik großen Werth legte, so wenig scheint er sich auch mit den physischen Lehren der Stoiker beschäftigt zu haben. Nur Weniges, was dahin einschlägt, finden wir von ihm berührt. Es betrifft dies meistens die Lehre von den Göttern, in welcher er gewöhnlich nach Art der Stoiker der Volksreligion sich anschließt [4]), auch

---

1) Stob. serm. app. p. 418 (55); 427 (65). *ἀλλὰ καὶ ὅσους μεταχειρίζονται λόγους, τῶν ἔργων φημὶ δεῖν ἕνεκα μεταχειρίζεσθαι αὐτούς.*

2) Arrian. diss. Epict. I, 7 p. 46 Upton.

3) Stob. serm. LVI, 18. *πολλῶν μὲν γὰρ λόγων οὐ δεῖ τοῖς φιλοσοφήσουσι καλῶς, οὐδὲ τὸν ὄχλον τούτων τῶν θεωρημάτων ἀναληπτέον πάντως τοῖς νέοις, ἐφ' ᾧ φυσωμένους τοὺς σοφιστὰς ὁρῶμεν.*

4) Ib. LXVII, 20; LXXIX, 51; LXXXV, 20 fin. Bei dieser Gelegenheit will ich erwähnen, daß auch ein Grammatiker und

von der Nahrung spricht, welche die Götter aus den Dünsten der Erde und des Wassers ziehen sollen [1]). Höher erhebt er sich, wenn er annimmt, daß die Götter ohne Beweis wissen, indem ihnen nichts unklar oder unbekannt sei [2]). Es schließen sich hier auch einige Aeußerungen über die Seele des Menschen an, welche er als den Göttern verwandt betrachtet, aber auch ganz nach stoischer Art als einen Körper, welcher durch körperliche Einflüsse verdorben, verunreinigt und naß gemacht werden könne [3]). Besonders hebt er die Freiheit der vernünftigen Seele (διάνοια) hervor, auf eine Weise, welche fast das Maaß der stoischen Lehre übersteigt; denn er nennt die Vernunft frei von aller Nothwendigkeit [4]). Doch alles dies sind nur gelegentliche Bemerkungen; seinen sonstigen Aeußerungen nach müssen wir bezweifeln, daß er besonders und mit Fleiß über Logik und Physik gehandelt habe; denn er hält das Philosophiren für nichts Anderes, als für eine Untersuchung und Ausübung dessen, was geziemend und Pflicht

---

Rhetor der damaligen Zeit, L. Annäus Cornutus, die Mythologie im Sinn der stoischen Philosophie abhandelte. Diese Mythologie, in griechischer Sprache geschrieben, besitzen wir noch, unter dem falschen Namen des Phornutos herausgegeben. Th. Gale opusc. myth., phys. et eth. p. 139 ff. In ihr werden die meisten physischen Lehren der Stoiker angedeutet, aber auch nicht mehr als angedeutet. Es enthält diese Schrift sonst nichts, was für unsern Zweck brauchbar wäre.

1) Ib. XVII, 43.

2) Ib. app. p. 420 (57).

3) Ib. XVII, 43.

4) Ib. LXXIX, 51 s. fin. ἀνάγκης πάσης ἐκτὸς ἐλευθέραν καὶ αὐτεξούσιον.

ist [1]), und die Philosophie, sagt er, sei nur das Streben nach einem wackern Leben [2]).

In seinen Vorschriften für das sittliche Leben ist er sehr entfernt von den meisten Uebertreibungen der Stoiker. Nur von der Ansicht kann er sich nicht losmachen, daß es keinen andern Weg zur Tugend gebe, als die Philosophie, weswegen er auch von Jedem, von Männern und Weibern, verlangt, daß er philosophiren solle. Dagegen setzt er offenbar die Tugend nicht so hoch, als die alten Stoiker, welche sie nur dem Weisen zuschrieben und bezweifelten, ob es unter den gegenwärtigen Menschen einen solchen geben möchte. Den Zweifel, welcher dadurch gegen die Wirklichkeit der Tugend erhoben worden war und unter den Weltleuten sich weit genug verbreitet haben mochte, suchte Musonius dadurch niederzuschlagen, daß er bemerkte, wie der Begriff der Tugend uns selbst nur zur Erkenntniß komme, indem wir tugendhafte Menschen fänden [3]). So spannt er auch die Forderung der Stoiker, daß der Mensch der Natur gemäß leben solle, nicht so hoch, als es sonst geschah, vielmehr sieht er es, wie Seneca, für etwas Leichtes an, seiner Natur zu folgen [4]), und nur dar-

1) Ib. LXVII, 20 fin. *οὐ γὰρ δὴ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὂν ἢ τὸ ἃ πρέπει καὶ ἃ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ πράττειν.* Cf. app. p. 425 (63).

2) Ib. app. p. 419 (55). *ἐπειδὴ καὶ φιλοσοφία καλοκαγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον.*

3) Ib. CXVII, 8. *καὶ μὴν οὐκ ἀδύνατον γενέσθαι τοιοῦτον ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἑτέρωθέν ποθεν ταύτας ἐπινοῆσαι τὰς ἀρετὰς ἔχομεν ἢ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, ἐντυχόντες ἀνθρώποις τοῖς δέ τισιν, οἵους ὄντας αὐτοὺς θείους καὶ θεοειδεῖς ὠνόμαζον.*

4) L. l.

in findet er freilich ein großes Hinderniß des sittlichen Lebens, daß wir von Jugend an mit Vorurtheilen erfüllt und an schlechte Sitten gewöhnt würden [1]). Deswegen betrachtet er auch die Philosophie als eine geistige Heilkunst und legt einen größern Werth auf die Uebung in der Tugend, als die ältern Stoiker zu thun pflegten, ohne sich jedoch der Ansicht der Peripatetiker anzuschließen, welche verlangten, daß der Erkenntniß die Uebung vorhergehen müßte. Denn er will umgekehrt, daß die Erkenntniß und die Belehrung über das Gute zuerst geschehe, traut aber doch der Wissenschaft vom Guten nicht Kraft genug zu, uns ohne Unterstützung der Uebung zur Sittlichkeit zu führen, sondern legt der Uebung größern Einfluß bei, als der Lehre [2]). Zwei Arten der Uebung unterscheidet er, die Uebung der Seele in dem Nachdenken und in der Einprägung gesunder Lebensregeln und die Uebung in der Ertragung körperlicher Beschwerden, welche der Seele und dem Körper gemeinschaftlich sei [3]).

Die Summe der einzelnen Lebensregeln, welche er giebt, könnte man kurz darin zusammenfassen, daß ihm

---

1) Ib. XXIX, 78. *οἱ δὲ φιλοσοφεῖν ἐπιχειροῦντες ἐν διαφθορᾷ γεγενημένοι πρότερον πολλῇ καὶ ἐμπεπλησμένοι κακίας, οὕτω μετίασι τὴν ἀρετήν, ὥστε καὶ ταύτῃ πλείονος δεηθῆναι τῆς ἀσκήσεως.*

2) L. l.; ib. app. p. 387 (17). *συνεργεῖ μὲν γὰρ καὶ τῇ πράξει ὁ λόγος διδάσκων, ὅπως πρακτέον, καὶ ἔστι τῇ τάξει* (e conj. Wyttenb.; codd. *πράξει*) *πρότερος τοῦ ἔθους· οὐ γὰρ ἐθισθῆναί τι καλὸν οἷόν τε μὴ κατὰ λόγον ἐθιζόμενον· δυνάμει μέντοι τὸ ἔθος προτερεῖ τοῦ λόγου, ὅτι ἔστι κυριώτερον ἐπὶ τὰς πράξεις ἄγειν τὸν ἄνθρωπον ἤπερ ὁ λόγος.*

3) Ib. XXIX, 78.

das Leben nach der Natur auf eine gesellige, menschenfreundliche und mit der einfachsten Befriedigung der ersten Bedürfnisse zufriedene Gesinnung hinausläuft. Seine gesellige und menschenfreundliche Art ersehen wir daraus, daß er gegen alle Selbstsucht streitet, die Ehe nicht nur als die einzig rechtliche und natürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes, sondern auch als den Grund der Familie, des Staats und der Erhaltung des ganzen Menschengeschlechts empfiehlt [1]), deswegen auch gegen das Aussetzen der Kinder als eine unnatürliche Sitte eifert [2]) und auf die Empfehlung der Wohlthätigkeit mehrmals zurückkommt [3]). In seinen Vorschriften für ein einfaches Leben geht er sehr in das Einzelne ein und beschäftigt sich mit den genauesten Untersuchungen über die Kost, welche man genießen, über Pflege des Körpers, über Kleidung und Hausgeräth, mit welchen man sich umgeben soll [4]). Auch einiges Seltsame läuft ihm dabei mit unter. So wenn er empfiehlt, das Haar lang wachsen zu lassen und nicht zu sehr zu beschneiden, auch den Bart in Ehren gehalten wissen will, weil das Haar uns von Natur zur Bedekkung des Körpers gegeben sei; wenn er, wie ein Pythagoreer der neuern Art, die Fleischspeisen verwirft und die Kost, welche von der Natur hinlänglich zubereitet uns dargeboten wird, den gekochten Speisen vorzieht [5]). Man

1) Ib. VI, 61; LXVII, 20.
2) Ib. LXXV, 15; LXXXIV, 21.
3) Z. B. ib. I, 84.
4) Ib. I, 84; VI, 62; XVII, 43; LXXXV, 20.
5) Ib. VI, 62; XVII, 43.

sieht, welche Anwendungen der unbestimmte Ausdruck des Naturmäßigen zuließ oder begünstigte.

Wenn wir in den bisher erwähnten Stoikern nur einen mittelmäßigen Geist erkennen konnten, so müssen wir dagegen nicht nur eine festere Gesinnung, sondern auch einen tiefern Sinn und eine folgerichtiger ausgebildete Lehre einem Schüler des Musonius Rufus, dem Epiktetos, nachrühmen. Auch noch in diesen Zeiten ist das Uebergewicht in wissenschaftlicher Denkart auf der Seite der Griechen. Epiktetos, welcher unter den Stoikern mit Recht einen ausgezeichneten Namen hat, war zu Hierapolis in Phrygien geboren, ein Sklav des Epaphroditos, welcher zu den vertrauten Freigelassenen des Nero gehörte und den Epiktetos selbst in seinen Reden als einen höfischen Schmeichler schilderte [1]). Wir wissen nicht, wie Epiktetos zu seiner Freiheit gelangte. Er lebte geraume Zeit zu Rom, wo er schon zu den Zeiten des Nero philosophirte und dem Musonius Rufus als Schüler anhing, wahrscheinlich aber auch einen andern Stoiker, den Euphrates, hörte [2]). Als aber Domitian die Philosophen aus Rom vertrieb, wanderte er nach Nikopolis in Epirus, wo er einen philosophischen Unterricht ertheilte, von welchem uns Arrianos, sein Schüler, in ähnlicher Weise, wie Xenophon von dem Unterrichte des Sokrates, ein Bild entworfen hat. Die Unterweisungen, von welchen

1) Arrian. diss. Epict. I, 19 p. 107 Upton.

2) Er erwähnt diesen Mann mit ausgezeichneter Achtung. Arrian. diss. IV, 8 p. 636. Rufus wird öfters von ihm als sein Lehrer genannt, z. B. Diss. I, 1 p. 10; 7 p. 46; 9 fin.; III, 6; 15 fin.

Arrianos den Inhalt giebt, fallen nicht vor den Zeiten des Trajan [1]; Epiktetos mußte damals schon sehr bejahrt sein, und es ist daher unwahrscheinlich, daß er noch unter der Herrschaft des Hadrian nach Rom zurückgekehrt sein sollte [2]. Er war lahm und arm, ertrug aber sein Geschick mit stoischer Stärke [3], und überhaupt wird er als ein Muster eines weisen Lebens geschildert [4]. Schriftliches hat er über seine Philosophie nicht hinterlassen; was wir von ihr wissen, verdanken wir dem Arrianos, welcher nicht nur in einem weitläuftigern Werke das herausgab, was er von den Vorträgen des Epiktetos sich niedergeschrieben hatte [5] sondern auch die kräftigsten Aussprüche seines Lehrers in einen kurzen Auszug brachte, welcher unter dem Titel „das Handbuch des Epiktetos" bekannt ist [6].

---

1) Diss. IV, 5 p. 602.

2) Dies hat man aus Spartian. Hadr. 16 schließen wollen.

3) Die Erzählung, daß er von seinem Herrn durch harte Strafen gelähmt worden sei (Orig. c. Cels. VII, c. 7), findet einigermaßen Bestätigung durch Arrian. diss. I, 12 p. 76; 19 p. 105. Sonst wird die Ursache seiner Lahmheit verschieden erzählt. Simplikios im Commentar zum Handbuche des Epikt. 9 p. 102 Heins. giebt an, er sei schwach von Körper von frühem Jünglingsalter an lahm gewesen.

4) Ueber das Leben des Epikt. vergl. Suid. s. v. *Ἐπίκτητος*. Gell. II, 18; XV, 11.

5) Dies sind die *διατριβαὶ τοῦ Ἐπικτήτου*, von welchen uns noch 4 Bücher übrig sind.

6) Simpl. in Epict. enchir. praef. Das Verhältniß des Handbuchs zu den Diatriben läßt sich nicht genau bestimmen, weil die Diatriben nicht mehr vollständig vorhanden sind. Ebenso ist es wahrscheinlich mit dem Handbuche, da noch viele Sprüche als aus demselben entnommen angeführt werden, welche in seiner jetzigen Zusammensetzung nicht mehr zu finden sind.

Wenn man den Epiktetos zu den Stoikern rechnet, so hat dies allerdings einigen Grund, insofern er in den meisten allgemeinen Begriffen, welche er seiner Sittenlehre zum Grunde legt, an die stoische Schule sich anschließt, auch meistens der stoischen Kunstsprache sich bedient. Aber dieses stoische Element bildet doch nicht das Wesen seiner Lehre und ist auch keineswegs rein von Vermischungen mit andern Lehren, welche er nicht geringer achtet, als die stoische Philosophie. Seine Neigung zum Eklekticismus ist nicht zu verkennen. Den Sokrates, den Diogenes verehrt er nicht weniger als den Zenon [1]); ein jeder von diesen Männern hat die Rolle, welche er zu spielen hatte, gut gespielt; sie sollen uns als Beispiel dienen. Auch den Platon verehrt er als ein Muster für den Philosophen und nicht selten schließt er sich seinen philosophischen Lehren an, besonders denen, welche vom Sokrates aufgenommen, doch erst vom Platon in ihr volles Licht gesetzt worden waren. So hält er dafür, daß der Anfang der Philosophie die Erkenntniß seiner selbst sei, mit bestimmter Beziehung auf die Erkenntniß seiner Unwissenheit und seiner Schwäche, welche an dem Maaße des Guten, an der Idee Gottes abgenommen werden soll; über Gott daher soll der erste Unterricht sein, dessen Wesen das Gute ist [2]). Dabei erinnert er auch, daß ein jeder Unterricht von dem Verständnisse des Namens, des Begriffes aus-

---

Beide Werke befolgen eine verschiedene Ordnung oder vielmehr Unordnung, sie stimmen aber zuweilen wörtlich mit einander überein.

1) Diss. III, 21 p. 441.

2) Ib. II, 8; 11; 14 p. 243.

gehen solle [1]), und sieht die Voraussetzungen als Stufen zur Erkenntniß an [2]). Er ruft ganz in Sokratischer und Platonischer Weise und nicht ganz getreu seinen stoischen Grundsätzen das Mitleiden gegen die Lasterhaften an, weil sie nur aus Unwissenheit fehlten [3]). Wir würden diese Anführungen noch sehr vermehren können, wenn es nicht mehr aus der ganzen Haltung seiner Lehren, als aus einzelnen Aeußerungen uns hervorginge, daß er der Platonischen Philosophie mit Neigung sich zugewendet hatte. Nur gegen den Epikuros, gegen die neuern Akademiker und gegen die Pyrrhonier zeigt er sich abgeneigt und er sucht sie durch sehr einfache Bemerkungen zu widerlegen. Das Wahre müssen auch die behaupten, welche ihm widersprechen, und dies ist der beste Beweis gegen sie. Wer leugnet, daß es ein allgemein Wahres gebe, stellt eben dies als ein allgemein Wahres auf. Wenn Epikuros die natürliche Gemeinschaft der Menschen unter einander verwirft, so giebt er sie dennoch zu, wenn er hierüber Andere belehren und so mit ihnen in Gemeinschaft treten will. Epiktetos erklärt gegen die skeptischen Philosophen, daß er weder der Gewohnheit noch den Erscheinungen schlechthin zu folgen vermöge [4]). Dagegen wendet er sich mit entschiedener Neigung dem kynischen Leben zu, und indem er das Bild eines wahren Kynikers entwirft, sieht man wohl, daß er das Ideal eines männlichen und unsträflichen Charakters ausmalen will. Der echte Kyniker ist

1) Ib. I, 17; II, 14 p. 244.
2) Ib. I, 17 p. 44.
3) Ib. I, 18; 28; II, 22 fin.
4) Ib. I, 5; 27; 28; II, 20.

von Gott den Menschen als Beispiel gesendet [1]). Nur freilich paßt es nicht für Alle, ein kynisches Leben zu führen; nur starke Seelen können zu einem solchen Beispiele sich aufwerfen [2]). Bei diesen Lobpreisungen des kynischen Lebens kann man sich nicht wundern, daß man den Epiktetos zuweilen zu den Kynikern gerechnet hat, und er würde sich wohl nicht geweigert haben, diesen Namen anzuerkennen, wenn er nicht vielmehr die Philosophie in einem weitern Kreise gesucht hätte, als in der kynischen und in der stoischen Schule.

Doch geht darin seine Philosophie nicht über den Kreis der kynischen Lehre seiner Zeit hinaus, daß sie das Ethische gegen die übrigen Theile der Philosophie weniger begünstigte, vielmehr ist er ganz in derselben Richtung, in welcher wir auch die übrigen Stoiker dieser Zeit finden. Die logischen Untersuchungen scheinen ihm zwar nicht ganz unnütz und selbst die Auflösung sophistischer Fragen, wenn sie uns so eben Schwierigkeiten machen, sieht er mit seinem Lehrer Musonius für eine Pflicht des Philosophen an [3]); aber er ordnet doch die Logik gänzlich den praktischen Bestrebungen unter und betrachtet sie nur als ein Hülfsmittel für die Ethik. Zuweilen weist er wohl sogar die Auflösung sophistischer Schlüsse als etwas zurück, wozu man eben nicht gemacht sei [4]); er scheint sie zu den Fragen zu zählen, welche zu lösen nicht in des Menschen Bestimmung liege, über welche er sein Nicht-Wissen bekennen dürfe,

1) Ib IV, 8 p. 640.
2) Ib. III, 22.
3) Ib. I, 7 p. 46.
4) Ib. II, 19.

so wie er auch z. B. die Zahl der Sterne nicht zu bestimmen vermöge; aber er verwirft darum die Bedeutung selbst solcher Fragen nicht gänzlich; sie haben ihren Nutzen in solchen Fällen, in welchen sie gebraucht werden können [1]). Daher weist er auch die Pflicht nach, logische Untersuchungen aufzunehmen. Die Gabe der deutlichen Rede müsse man als eine Gabe Gottes achten, sie auszubilden suchen und nicht träge, noch feig zu einem solchen Geschäfte sein, als fürchte man die Schwierigkeiten, auf welche wir dabei stoßen könnten. Nur dürften wir nicht wie die Dialektiker dies als den Zweck unseres Lebens ansehen [2]), sondern nur als Mittel habe es seinen Werth; es diene zum Beweise und zur Unterscheidung richtiger und falscher Beweise [3]). Aber nicht allein in diesem Sinne will er die Logik ausgebildet wissen, sondern er weist ihr noch ein anderes Geschäft an, indem sie die Beweise für die Richtigkeit der Beweise und Sicherheit im Urtheil uns zu verschaffen habe [4]). Dabei aber vergißt er nicht, die Unterordnung der Logik unter den praktischen Zweck stark hervorzuheben. Der erste und nothwendigste Theil der Philosophie, erklärt er, betrifft die Anwendung der Lehren, z. B. daß man nicht lüge; der andere Theil die Beweise, z. B. warum man nicht lügen solle, der dritte endlich bestätigt die Beweise. Dies ist der logische Theil, welcher die Beweise untersucht, zeigt, was ein Beweis ist und daß

---

1) Ib. II, 21 p. 308.

2) Ib. II, 23.

3) Ib. I, 4; II, 12; 25.

4) Ib. III, 2; manuale 52 Schweigh. (51 Upt.)

ein gegebener Beweis richtig. Dieser letzte Theil ist nothwendig, aber nur wegen des zweiten und der zweite nur wegen des ersten[1]). Man bemerkt wohl, daß diese Eintheilung keinen recht wissenschaftlichen Gehalt hat, und überhaupt werden wir gestehen müssen, daß die wissenschaftliche Form das Schwächste in der Lehre des Epiktetos ist, aber sie drückt doch hinlänglich die Gesinnung des Mannes aus. Ihm ist die Philosophie ihrem Zwecke nach eine Lebensweise, alles Andere in ihr ist nur Mittel. Zuweilen erinnert er sich wohl, daß in der vernünftigen Lebensweise auch das wissenschaftliche Forschen seine bestimmte und pflichtmäßige Stelle haben möchte; er ruft aus: was kann für den Menschen mehr sich schicken, als das Lob Gottes zu singen? Wäre ich eine Nachtigall, ich thäte es, wie die Nachtigall es kann. Was kann ich, ein lahmer Greis, Besseres thun, als ein solches Loblied für die ganze Menschheit anstimmen[2])? Gott hat den Menschen gemacht, ihn und die zweckmäßige Ordnung seiner Werke zu schauen und auszulegen[3]). Warum widmet sich nun aber Epiktetos nicht fleißiger diesem Werke? Warum läßt

---

1) Man. l. l. ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων· οἷον τὸ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων· οἷον, πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι; τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικός· οἷον, πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γάρ ἐστιν ἀπόδειξις; τί ἀκολουθία; τί μάχη; τί ἀληθές; τί ψεῦδος; οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον. Diss. I, 4; 7.

2) Diss. I, 16.

3) Ib. I, 6. τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ· καὶ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν.

er es bei einer ganz allgemeinen Vorstellung von der Ordnung der Natur und der Vernunft in allen ihren gesetzmäßigen Entwicklungen bewenden? Es ist unstreitig, weil er etwas noch höher schätzt, als diese wissenschaftliche Betrachtung, nemlich die pflichtmäßige Ausbildung unseres Handelns in der uns umgebenden Welt und unserer Gesinnung in uns selbst und gegen andere Menschen. Darum soll eine jede Philosophie in den Werken sich bewähren; so wie die Schaafe in Milch und Wolle zeigen, daß sie ihr Futter, so soll der Philosoph in seinen Werken kund geben, daß er seine Wissenschaft verdaut habe[1]). Deswegen schätzt er auch die wissenschaftliche Ausbildung, welche die Logik durch den Platon, den Aristoteles und die Stoiker erfahren hatte, nur gering; er wirft den Logikern seiner Zeit vor, sie wüßten dieselbe nicht zum Unterrichte des gemeinen Mannes zu gebrauchen; sie sei eine Wissenschaft geworden für den Gelehrten, für die Schule; das Beispiel des Sokrates hält er ihnen vor, welcher einen Jeden auf die Anwendung der logischen Regeln zu führen wußte[2]).

Nach dem vorher Angeführten läßt es sich erwarten, daß er auch die Physik nur als ein Mittel für die Ethik zu gebrauchen gedachte. Es ist aber merkwürdig genug, daß er sie gar nicht als einen besondern Theil der Philosophie erwähnt, sondern alle Untersuchungen derselben mit den ethischen Untersuchungen zusammenfallen läßt. Nehmen wir an, daß in der vorher angeführten Eintheilung

1) Man. 46; diss. I, 4.

2) Diss. II, 12.

der philosophischen Untersuchungen die alte Eintheilung der Philosophie angedeutet werde, so würde der Physik das Geschäft zufallen, die Gründe anzugeben, weswegen wir so oder so handeln sollten. Und dies würde gar nicht übel zu dem stoischen Grundsatze passen, nach welchem das Sittliche in dem Leben nach dem Gesetze der Natur bestehen soll, wobei es natürlich darauf ankam, zu erforschen, was das Gesetz der Natur im Allgemeinen fordere und was es auch besonders dem Menschen vorschreibe. Darauf ist nun auch Epiktetos nicht selten aus; doch möchten wir nicht sagen, daß er das Geschäft der Physik hierauf beschränkt hätte. Es mochte ihm wohl Ernst sein, wenn er die Ordnung der Natur zu erforschen für ein würdiges Geschäft des Weisen anerkannte. Aber alle die Lehren, welche in seinen Reden enthalten nach der gewöhnlichen Eintheilung der Stoiker zur Physik gezogen werden müßten, die Lehren über die Götter, über die Zusammensetzung des Ganzen, über die Natur des Menschen und seiner Theile, werden doch fast durchgängig in irgend einer Beziehung zur Ethik von ihm genommen, und daß sie ihm nur ein untergeordnetes Interesse einflößten, ersieht man am deutlichsten daraus, daß er sie als abgemachte Lehren behandelt und ohne weitere Forschung in ihnen gewöhnlich den Meinungen der Stoiker oder auch einiger andern Philosophen sich anschließt. Wir werden daher nur wenig von ihnen zu erwähnen haben, und dies wird sich auf ungezwungene Weise an seine sittlichen Vorschriften anschließen lassen.

Was die Sittenlehre des Epiktetos eindringlich und lehrreich, für Viele zu einem Gegenstande der Liebe und

der Bewunderung gemacht hat, das liegt vornehmlich in ihrer Einfachheit, in der Großartigkeit der Gesinnung, aus welcher sie hervorgegangen, und in der Folgerichtigkeit, welche sie bis auf einen gewissen Punkt erreicht hat. Ihre Einfachheit tritt am meisten in dem kurzen Handbuche hervor; deswegen hat auch dieses immer mehr Liebhaber gefunden, als die längeren Abhandlungen des Arrianos. Wir werden später Gründe anführen können, weswegen die Lehre des Epiktetos einer weitläuftigern Ausführung sich nicht unterziehen konnte, ohne in vielfältigen Wiederholungen sich abzuschwächen.

Beide Werke fangen nicht unpassend an mit einer Unterscheidung dessen, was in unserer Gewalt ist und was nicht. Epiktetos lehrt, in unserer Gewalt sei nur das, was unser Werk ist; zu diesem aber rechnet er unsere Meinungen, unsern Trieb, unser Begehren und Verabscheuen. Was dagegen außer uns ist, unser Körper, unser Besitz, Ruhm und Herrschaft, alles dies sei nicht unser Werk und nicht in unserer Gewalt. Hierüber sich zu täuschen, das führe in die größeste Verwirrung, in alles Unglück, in jede Unruhe und Sklaverei der Seele*). Man sieht, wie er den Begriff der menschlichen Freiheit zugleich festhält und beschränkt. Er hält ihn so fest, daß er darauf seine ganze Lehre baut. Selbst Zeus kann den Willen des Menschen

---

*) Man. 1. τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. Diss. I, 1.

nicht besiegen, denn er wird es nicht wollen[1]); wenn Gott den Theil seines Wesens, welchen er von sich genommen und uns gegeben hat, der Nothwendigkeit unterworfen hätte, so wäre er nicht Gott und trüge nicht die gehörige Sorge für uns[2]). Er beschränkt den Begriff der Freiheit aber auch, indem er nicht zugeben will, daß wir über irgend etwas Anderes Gewalt haben, als über uns selbst, über unsere Vorstellungen und über die Richtung derselben. Der Gedanke, welcher in ihm und durch seine ganze Lehre herrscht, ist: wir sind Zuschauer in dieser Welt, Zuschauer Gottes und seiner Werke, Ausleger derselben und nichts mehr[3]); dies ist die Rolle, welche wir in dieser Welt zu spielen haben, mehr müssen wir nicht begehren; dann werden wir uns unsere Freiheit bewahren. Mehr zu begehren, das würde heißen einen tadelsüchtigen Zuschauer der Werke Gottes abgeben wollen[4]). Wollten die Götter etwa uns nicht mehr gewähren? Sie würden es wohl gethan haben, wenn sie gekonnt hätten. Denn da wir auf der Erde und an einem solchen Körper und an

1) Diss. I, 1 p. 10; III, 3 p. 365.

2) Ib. I, 17 p. 96. *εἰ γὰρ τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός, ὑπ' αὐτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου τινὸς κωλυτὸν ἢ ἀναγκαστὸν κατεσκευάκει, οὐκέτι ἂν ἦν θεός, οὔτ' ἐπεμελεῖτο ἡμῶν, ὃν δεῖ τρόπον.*

3) Ib. I, 6 p. 35. *τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. διὰ τοῦτο αἰσχρόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν, ὅπου καὶ τὰ ἄλογα· ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δ' ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. κατέληξε δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει.*

4) Ib. IV, 1 p. 558.

solchen Theilnehmern unserer Werke gebunden sind, so war es nicht möglich, von diesen äußern Dingen in unserer Wirksamkeit nicht gehindert zu werden[1]). Er hält sich daher streng an seinen Begriff von der Vernunft, welcher ihm nichts Anderes aussagt, als das Vermögen die Vorstellungen zu gebrauchen oder anzuwenden[2]). Ueber seine Vorstellungen hat der Mensch Gewalt; alles Aeußere ist seiner Gewalt entzogen.

Der allgemeine Grundsatz für das sittliche Handeln ergibt sich hieraus von selbst. Was du nicht vermagst, das wolle nicht. Nur deine Vorstellungen also magst du ordnen, sie in den gehörigen Schranken halten und der Natur gemäß ausbilden[3]). Dahin wirst du gelangen, wenn du dich beständig daran erinnerst, daß du nichts über das Aeußere vermagst und daß deswegen das Gute, nach welchem du streben kannst, nur in deinem Innern zu suchen sei. Du wirst alsdann nur der begreiflichen Vorstellung folgen, welche dir aussagt, daß nur in dem, was dem Willen unterworfen ist, das Gute und das Böse liegt, daß aber Alles, was dir äußerlich begegnet, weder gut,

---

1) Ib. I, 1 p. 7. *ἆρά γε ὅτι οὐκ ἤθελον; ἐγὼ μὲν δοκῶ, ὅτι εἰ ἠδύναντο, κἀκεῖνα ἂν ἡμῖν ἐπέτρεψαν. ἀλλὰ πάντως οὐκ ἠδύναντο. ἐπὶ γῆς γὰρ ὄντας καὶ σώματι συνδεδεμένους τοιούτῳ καὶ κοινωνοῖς τοιούτοις, πῶς οἷόν τ' ἦν εἰς ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐκτὸς μὴ ἐμποδίζεσθαι;*

2) Ib. I, 1. *ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις.* Ib. I, 12 fin. 20 p. 110; 30; II, 8 in. Man. 6. *τί οὖν ἐστὶ σόν; χρῆσις φαντασιῶν.*

3) Diss. II, 1 p. 167. *ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἐν χρήσει φαντασιῶν, καὶ τοῦ κακοῦ ὡσαύτως, τὰ δ' ἀπροαίρετα οὔτε την τοῦ κακοῦ δέχεται φύσιν, οὔτε τὴν τοῦ ἀγαθοῦ.*

noch böse ist und daher deine Seele nicht bewegen darf, weder zur Anklage der Götter noch der Menschen [1]). Du wirst nicht betrübt werden, wenn du etwas verlierst, denn du wirst dir sagen: ich habe nichts verloren, was mich angeht; nicht das Meine ist mir entrissen worden, sondern nur das, was außer meiner Gewalt war, ist davongegangen. Nur der Gebrauch der Vorstellungen ist dein. Jeder Besitz beruht auf Vorstellungen. Was ist das Heulen und Weinen? Es ist eine Meinung. Was ist das Unglück? Was der Hader? Was die Anklage? Alles dies sind Meinungen Meinungen über das, was unserm Willen nicht unterworfen ist, als wäre es gut oder böse. Wer dieser Meinungen; sich entschlägt und nur in dem Willen das Gute und das Böse sucht, dem kann man Ruhe der Seele in jeder Lage versprechen [2]).

Man sieht, wie diese Sittenlehre auf eine völlige Entsagung ausgeht. Nicht Einschränkung der Begierden auf das Nothwendigste oder auf die ersten Bedürfnisse der Natur ist ihr Ziel, sondern sie verlangt von uns eine gänzliche Ertödtung derselben. Diese Forderung stützt sie darauf, daß die Vernunft nichts Anderes als das Vernünftige für gut und das Unvernünftige für böse anerkennen dürfe. Nur das Unvernünftige ist dem Vernünftigen unerträglich [3]). Die Materie, in welcher der Gute arbeitet, ist nur seine eigene Vernunft; diese auszubilden, das ver-

1) Diss. III, 8. *οὐδέποτε γὰρ ἄλλῳ συγκαταθησόμεθα, ἢ οὗ φαντασία καταληπτικὴ γίνεται.*

2) Man. 6; diss. III, 3 p. 367 f.

3) Diss. I, 2. *τῷ λογιστικῷ ζῴῳ μόνον ἀφόρητόν ἐστι τὸ ἄλογον· τὸ δ' εὔλογον φορητόν.*

mag er, das ist das Geschäft des Philosophen [1]). Die schlechte Vorstellung durch die gute zu vertreiben, dies ist der schöne Kampf, welchen wir kämpfen sollen; er ist nicht leicht, aber er verspricht wahre Freiheit, Unerschütterlichkeit des Gemüths und eine göttliche Herrschaft über die Bewegungen unserer Seele [2]). Nicht leicht ist er, weil ein Jeder seinen Feind in seinem eigenen Busen trägt [3]); weil wir geneigt sind, von dem Aeußern unsern Nutzen und Schaden zu erwarten und um das Aeußere uns zu kümmern, während der Philosoph einsehen muß, daß es nothwendig ist, wenn wir unser Inneres ausbilden wollen, das Aeußere aufzugeben; zwischen beiden darf man nicht schwanken [4]). Es ist die Gefahr vorhanden, daß die Vorstellungen, welche mächtig und stark gegen die Vernunft kämpfen, uns mit sich fortreißen; nicht zweimal, nicht einmal darf man ihnen unterliegen, sonst lassen sie uns eine Neigung, ihnen zu folgen, eine üble Gewohnheit (ἕξις) zurück; den Kampf gegen sie darf man nicht verweigern, wenn man sich den rechten Nerv, die Stärke des Philosophen gewinnen will [5]). Besonders gegen die Vorstellung der Lust müssen wir auf unserer Hut sein, weil

1) Ib. III, 3. *ὕλη τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν.* Man. 29 fin.; 48.

2) Diss. II, 18 p. 280 f.; III, 3 p. 367.

3) Man. 48. *ἐνὶ δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον* (sc. *ὁ προκόπτων*).

4) Ib. 13. *ἴσθι γάρ, ὅτι οὐ ῥᾴδιον τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτός· ἀλλὰ τοῦ ἑτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἑτέρου ἀμελῆσαι πᾶσα ἀνάγκη.* Ib. 29 fin.

5) Diss. II, 8; 18.

sie uns durch ihre Süßigkeit und Annehmlichkeit anzuziehen pflegt [1]). Zuerst um gut zu werden, muß man zu der Ueberzeugung kommen, daß man schlecht ist [2]). Vorsichtig muß man sein in Allem, was dem Willen unterworfen, während man dagegen in Beziehung auf das Aeußere, was außer unserer Gewalt ist, kühn sein darf [3]). Daher muß die Philosophie zuerst die Seele reinigen, und es ist zweierlei, was sie uns nehmen soll, den Dünkel, welcher nichts zu bedürfen glaubt, und das Mißtrauen in seine eigene Kraft, als sei sie ungenügend, uns Ruhe der Seele zu verschaffen, da uns doch so Vieles und Großes zu unserm Heile gegeben ist [4]).

Je schwerer es ist, die Seele von dem Uebel der falschen Meinung zu reinigen, um so mehr muß natürlich Epiktetos darauf ausgehen, durch richtige Einsicht, durch begreifliche Vorstellungen den Menschen im Guten zu befestigen. Im Allgemeinen lehrt er hierüber, daß die allgemeinen Begriffe (*προλήψεις*) über Gutes und Böses Allen gemein seien, so daß darüber kein Streit entstehen könne. Dazu zählt er nicht nur, daß ein Jeder anerkenne, daß nur das Gute nützlich und zu begehren, das Böse aber schädlich und zu fliehen sei, sondern auch, daß Jeder zugeben werde, das Gerechte sei schön und anständig [5]).

---

1) Man. 34.

2) Fragm. p. 741 ap. Stob. serm. I, 48.

3) Diss. II, 1. p. 167.

4) Ib. III, 14 p. 416 f. *δύο ταῦτα ἐξελεῖν τῶν ἀνθρώπων, οἴησιν καὶ ἀπιστίαν. οἴησις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ δοκεῖν μηδενὸς προσδεῖσθαι, ἀπιστία δὲ τὸ ὑπολαμβάνειν μὴ δυνατὸν εἶναι εὑρεῖν σε τοσούτων περιεστηκότων.*

5) Ib. I, 22; II, 11 wird eine *ἔμφυτος ἔννοια* des Guten, der

Aber der Streit der Meinungen entsteht nun, wenn von der Anwendung dieser allgemeinen Begriffe auf besondere Fälle die Rede ist, und da ist der Dünkel der Unwissenden zu bekämpfen, als sei ihre Meinung die richtige. Der Philosoph beginnt zu diesem Zwecke damit, zu zeigen, daß verschiedene und einander widerstreitende Meinungen über das Gute im Einzelnen herrschen und daß der Einzelne selbst über verschiedene Fälle urtheilend sich widerspreche. Dies ist die widerlegende Kunst des Sokrates; dies die Art, wie er zum Bekenntniß seiner Unwissenheit zu führen wußte *). Erst wenn man diese anerkannt hat, wird man zu lernen suchen, wie das Gute von dem Bösen unterschieden werden müsse. So wie man durch Geometrie und Musik ein Maaß für die Größen und für die Töne zu finden trachtet, so muß man durch die Philosophie ein Maaß für das Gute und Böse zu gewinnen streben. Es kommt darauf an, von den physischen Begriffen über Gutes und Böses als von allgemeinen Grundsätzen aus durch richtige Mittelsätze zu gültigen Schlüssen über das Gute und Böse im Einzelnen zu gelangen. Dazu führt die Ueberlegung, daß nur der Wille und die Werke des Willens in unserer Gewalt, die äußern Dinge aber, die Gehülfen unseres Lebens, nicht in unserer Gewalt sind. Damit jedoch hieraus der richtige Schluß sich in uns befestige, daß nur in den Werken unseres Willens das Gute liege,

---

Gerechtigkeit, der Glückseligkeit u. s. w. angenommen, im Gegensatz gegen die erworbenen Kenntnisse, z. B. der Mathematik.

*) Diss. II, 11 p. 224 f.; 17; III, 14 p. 416 f.; 21 p. 441. *Σωκράτει συνεβούλευε* (sc. *ὁ θεός*) *τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν.*

dazu will Epiktetos noch manche andere Betrachtungen zur Hülfe gerufen wissen [1]). Hierauf gehen die einzelnen Sittensprüche des Epiktetos aus, welche alle in einzelnen Beziehungen dasselbe Thema behandeln, nachzuweisen, wie unsere innere Glückseligkeit, das Gut unserer Seele, nur durch unsere eigene Schuld gestört werden könne.

Es wird nicht nöthig sein, eine vollständige Uebersicht dieser Sätze zu geben, da sie einer wissenschaftlichen Ausführung ermangeln. Nur einiges Charakteristische heben wir heraus. Daß es an dem gewöhnlichen Trostgrunde der Stoiker dem Epiktetos nicht fehlen werde, läßt sich erwarten. Einem Jeden, welcher sein Leben unerträglich findet, steht der Ausgang aus dem Leben frei. Aber der Weise wird nicht so leicht, nicht ohne genügenden Grund, nicht ohne sichere Zeichen des Willens der Götter seinen Körper, die ihm angewiesene Stelle in der Welt verlassen [2]). Er wird das Leben nicht unerträglich finden; über Niemanden wird er sich beschweren, weder über Menschen, noch über Götter. Nimmt ihm Jemand ungerechter Weise etwas, so denkt er: es ist dir verliehen worden, jetzt wird es dir wieder genommen; was kümmert es dich,

---

1) Ib. I, 22 p. 116. *τί οὖν ἐστὶ τὸ παιδεύεσθαι; μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει· καὶ λοιπὸν διελεῖν, ὅτι τῶν ὄντων τὰ μέν εἰσιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοί, τέκνα, πατρίς, ἁπλῶς οἱ κοινωνοί.* Es folgen hierauf weitläuftigere Auseinandersetzungen, welche die Vorurtheile gegen diese Lehre zerstreuen sollen.

2) Ib. I, 29 p. 155; III, 24 p. 510 f.

durch wen der Verleihende es von dir zurückfordert? So lange es ihm gegeben ist, gebraucht er Alles als ein fremdes Gut; er betrachtet sich wie einen Wanderer in der Herberge, wie einen Gast an der fremden Tafel; was ihm geboten wird, das nimmt er mit Anstand, wenn die Reihe an ihn kommt; zuweilen schlägt er es auch aus; in dem einen Fall ist er ein würdiger Gast der Götter, in dem andern zeigt er sich sogar als Theilnehmer an ihrer Herrschaft [1]). Daher wird er auch seinem Feinde nicht schaden; er wird ihm vielmehr wohlthun, weil er weiß, daß Verachtung viel weniger dem gebührt, welcher nicht zu schaden, als dem, welcher nicht zu nützen vermag [2]). Den Fehlenden sollen wir Verzeihung, Mitleiden angedeihen lassen, weil sie nur aus Unwissenheit, wie Blinde fehlen [3]). Vorsichtig sollen wir überdies sein in dem Tadel Anderer, denn es kommt auf die Beurtheilung ihrer Grundsätze an und die Grundsätze lassen sich nicht leicht aus den äußern Handlungen beurtheilen [4]). Wenn wir uns unglücklich fühlen, so haben wir darüber keinen Andern anzuklagen, wir allein sind Schuld, denn nur unsere Vorstellungen, unsere Grundsätze machen uns unglücklich. Nur der Ungebildete klagt Andere an; der, welcher sich zu bilden beginnt, findet nur sich zu tadeln; der Gebildete tadelt weder Andere, noch sich [5]). Eine jede Begierde wür-

1) Man. 11; 15.

2) Stob. serm. XX, 61.

3) Diss. I, 18; 28.

4) Ib. IV, 8 in.

5) Man. 5. *ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι*

digt uns herab und macht uns zum Sklaven deſſen, was wir begehren. Dem, was wir ſchätzen, ordnen wir uns ſelbſt unter, mag es auch ſein, von welcher Art es will; wir ſollen daher eben ſo wenig nach Ehre und Arbeit als nach Muße und Gelehrſamkeit ſtreben [1]). Dieſe Freiheit von Begierden uns zu verſchaffen, dazu dient eine Reihe von Ueberlegungen, welche uns die Natur deſſen, was begehrt wird, und ſein Verhältniß zu unſern Begehrungen zur richtigen Einſicht bringen ſoll. So lehrt uns Epiktetos, wenn wir unſer Kind oder unſere Frau lieben, deſſen eingedenk ſein, daß ſie Menſchen, daß ſie ſterblich ſind; denn ſo würden wir darauf gefaßt ſein, wenn ſie ſterben ſollten [2]). Die Vergänglichkeit aller äußern Güter ſollen wir mitten in ihrem Genuß nicht vergeſſen; auch immer uns im Gedächtniß erhalten, daß ſie nicht unſer ſind und alſo auch nichts uns angehen. Dann werden uns die Vorſtellungen nicht mit ſich fortreißen. Wenn uns irgend etwas begegnet, ſo ſollen wir an die Fähigkeit denken, welche wir in Beziehung auf daſſelbe beſitzen. In Bezug auf das, was Luſt gewährt, haben wir die Fähigkeit zur Enthaltſamkeit, in Bezug auf die mühevolle Arbeit haben wir die Fähigkeit zur Ausdauer [3]). Wenn eine Luſt ſchmeichleriſch ſich dir darbietet, ſo ſtürze nicht unüberlegt auf ſie los, ſondern gedenke der Folgen, erinnere dich, wie du über deine

---

τὰ ἑαυτῶν δόγματα. ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς, ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ, πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλῳ, μήτε ἑαυτῷ.

1) Diss. IV, 4.

2) Man. 3; diss. III, 24 p. 506 f.

3) Man. 10.

Enthaltsamkeit dich erfreuen, über deine Unenthaltsamkeit Reue fühlen wirst. So wird dich die Vorstellung der Lust nicht fortreißen können [1]). Nichts wird umsonst gekauft; wenn du etwas verlierst, so denke, daß du dafür die Unerschütterlichkeit deines Gemüths, welche du jetzt bewähren kannst, eingekauft habest [2]). Bei jedem Unternehmen präge dir ein, daß du nicht nur dieses oder jenes, sondern daß du auch deinen Willen der Natur gemäß erhalten willst. Fällt alsdann ein Hinderniß ein, so wirst du nicht unwillig werden, sondern dir sagen: ich wollte ja nicht dies allein, sondern ich wollte auch meinen Willen vernunftgemäß erhalten; dies würde ich aber nicht thun, wollte ich über das Geschehene unwillig sein [3]). Auch Tugendübungen verschmäht Epiktetos zu diesem Zwecke nicht. Er will, daß man die Neigung zu gewissen Arten des Thuns oder Lassens, welche uns unserer Eigenthümlichkeit nach beiwohnt, durch Uebung in der entgegengesetzten Art überwinde, um seinen Willen von solchen Neigungen zu befreien. Aber er billigt doch nicht die unnatürlichen Tugendübungen, welche nur durch auffallende und schwere Künste Staunen erregen [4]). Darauf kommt Alles an, daß man frei zu sein wisse, daß man lebe, wie man will. Dies erreichen aber nur die Guten, welche ihren Willen in ihrer Gewalt haben; die Schlechten leben nicht, wie sie wollen; sie werden von ihren Neigungen von ihren Vorstellungen bezwungen und gerathen in

1) Ib. 34.
2) Ib. 12.
3) Ib. 4.
4) Diss. III, 12.

Furcht und Angst, in die Unruhe ihres Geistes, welche sie nicht wollen[1]).

Die Beruhigung jedoch, die Freiheit von jedem Hindernisse, welche bei solcher Gesinnung Epiktetos seinen Jüngern verspricht, ist nicht frei von einer schweren Bedingung. Es kommt darauf an, daß man nicht allein jedem Gelüste, sondern auch jeder Anhänglichkeit an das Aeußere zu entsagen wisse. Unter den Bewegungen der Seele, welche dem Epiktetos die Feinde unserer Gemüthsruhe zu sein scheinen, ist auch die Liebe zu andern Menschen und zu der menschlichen Gesellschaft überhaupt, und indem er diese verdammen zu müssen glaubt, tritt die Neigung zur Selbstsucht heraus, welche wir in den Grundsätzen der kynischen und stoischen Sittenlehre haben bemerken müssen. Wenn er die äußern Dinge, um welche wir uns nicht kümmern sollen, aufzuzählen anfängt, so sind darunter auch Eltern, Brüder und Kinder und selbst das Vaterland[2]). Nur um uns selbst sollen wir besorgt sein[3]). Es ist Thorheit, wenn wir wollen, daß unsere Kinder nicht sündigen sollen; wir können es nicht bewirken; wir streben nach etwas Unmöglichem. Haben sie dem Laster sich ergeben, so läßt sich das nicht ungeschehen machen; wir müssen uns darüber nicht betrüben[4]). Sollen wir fürchten, daß, wenn wir unser Kind nicht stra-

1) Ib. IV, 1.

2) Ib. I, 15; 22 p. 116; III, 3 p. 364 f.

3) Man. 14.

4) L. l. οὕτω κἂν τὸν παῖδα θέλῃς μὴ ἁμαρτάνειν, μωρὸς εἶ· θέλεις γὰρ τὴν κακίαν μὴ εἶναι κακίαν, ἀλλ' ἄλλο τι.

fen, es schlecht werden dürfte? Es ist besser, dein Kind ist schlecht, als du bist unglückselig[1]). Thöricht würde es sein, wenn ich um die äußern Güter Anderer mich bemühen wollte; soll ich mein Gut vernachlässigen, um Andern etwas zu verschaffen, was ihnen kein Gut ist[2])? Dies ist die Neigung der Grundsätze des Epiktetos, welche wir bisher betrachtet haben. Wir wollen darum nicht sagen, daß nicht noch eine andere Neigung in ihm wohne. Eine solche bemerken wir sogar, indem er jener Neigung gemäß uns alles Mitleiden bei dem Unglücke Anderer verbietet; er verstattet uns doch, daß wir uns mitleidig stellen dürfen, nur sollten wir innerlich kein Mitleiden fühlen[3]). Es ist merkwürdig zu sehen, wie er lieber erlaubt, durch den äußern Schein dem Schmerze Anderer gefällig zu sein, als einen wahren Antheil an demselben zu nehmen.

Wenn wir nun in dieser Nachgiebigkeit einen andern Zug seiner Denkart anerkennen müssen, so läßt sich von

---

Diss. IV, 5. *ἂν δὲ θέλῃ τὸν υἱὸν μὴ ἁμαρτάνειν ἢ τὴν γυναῖκα, θέλει τὰ ἀλλότρια μὴ εἶναι ἀλλότρια.*

1) Man. 12. *κρεῖττον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.*

2) Ib. 24; diss. III, 3 p. 364. *ἀλλ' ἐγὼ τὸ ἐμὸν ἀγαθὸν ὑπερίδω, ἵνα σὺ σχῇς, καὶ παραχωρήσω σοι;*

3) Man. 16. *ὅταν κλαίοντα ἴδῃς τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδημοῦντος τέκνου ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτοῦ, πρόσεχε μή σε ἡ φαντασία συναρπάσῃ ὡς ἐν κακοῖς ὄντος αὐτοῦ τοῖς ἐκτός· ἀλλ' εὐθὺς ἔστω πρόχειρον, ὅτι τοῦτον θλίβει οὐ τὸ συμβεβηκός· ἄλλον γὰρ οὐ θλίβει· ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτου· μέχρι μέντοι λόγου μὴ ὄκνει συμπεριφέρεσθαι αὐτῷ, κἂν οὕτω τύχῃ, καὶ συνεπιστενάξαι· πρόσεχε μέντοι, μὴ καὶ ἔσωθεν στενάξῃς.*

einem Manne, welcher so viel den Regungen seines Gemüths nachgeforscht hatte, wie Epiktetos, auch wohl erwarten, daß er diesem Zuge einen allgemeinen Ausdruck in seiner Lehre gegeben haben werde. Er verlangt von dem Weisen nicht die Gefühllosigkeit einer Bildsäule, vielmehr sollen wir in unserem Leben unseren natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen gemäß uns betragen, die Frömmigkeit gegen die Götter bewahren und unsern Pflichten als Söhne, Brüder, Väter und Bürger des Staats genug thun [1]). Für Vaterland und Freund sollen wir Alles zu thun und zu leiden übernehmen [2]). Wenn er den Beruf eines Philosophen gewählt hat, so mag er dabei wohl an die Beruhigung seiner eigenen Seele gedacht haben, aber nicht weniger hat er dabei auch im Auge, in demselben der Jugend ein Muster und ein Wegweiser zum Guten zu sein [3]). Eine so genaue Verbindung findet er unter den Menschen, daß er zu sagen sich nicht scheut, wenn man ungestört und zufrieden leben wolle, so müsse man auch dahin streben, Alle, welche mit uns leben, zu guten Menschen zu machen [4]). Wie ist aber damit zu vereinigen, daß wir nur um unser Inneres, um Alles aber, was außer uns ist, durchaus nicht uns bekümmern sollen? Epiktetos findet

---

1) Diss. III, 2 p. 359. *οὐ γὰρ δεῖ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους, ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην.*

2) Man. 32; diss. II, 7.

3) Diss. III, 21 p. 441.

4) Stob. serm. I, 57. *εἰ βούλει ἀταράχως καὶ εὐαρέστως ζῆν, πειρῶ τοὺς συνοικοῦντάς σοι σύμπαντας ἀγαθους ἔχειν.*

hierzu wohl ein Mittel, welches die stoische Lehre ihm darbot, welches aber freilich auch wohl ihn hätte belehren sollen, daß Alles, was wir das Aeußere nennen, nicht so durchaus uns äußerlich ist, als es zu sein scheint.

Wenn er die Schwierigkeiten überlegt, welche es hat, unsere Neigung zu schlechten Vorstellungen zu besiegen, so denkt er nicht allein daran, uns an das zu erinnern, was in unserer Gewalt und was unser Gut ist, und allerlei gute Regeln über die Werthschätzung der Dinge uns einzuprägen, sondern er ruft auch Gott zur Hülfe uns herbei[1]). Hiermit erhebt sich seine Sittenlehre zu einem freiern Schwunge, indem sie an die alte Frömmigkeit der Stoiker sich anschließt, ohne doch den Zug zu verleugnen, welcher seine Zeit der abergläubischen Verehrung der alten Götter schon längst entfremdet hatte[2]). Wenn wir den Gedanken fassen, daß Gott der Menschen und Götter Vater ist, daß wir seine Söhne sind, wie sollen wir uns dann nicht erheben? Dieser Gedanke läßt nichts Unedles, nichts Niedriges zu[3]). Das Wesen Gottes ist das Gute;

---

1) Diss. II, 18 p. 281. *τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.*

2) Epiktetos spricht wohl zuweilen von den Göttern; er empfiehlt auch zu opfern und zu spenden nach vaterländischer Sitte mit Andacht und Sorgfalt; er giebt auch wohl die Wahrhaftigkeit der Orakel zu; doch meistens spricht er von Gott oder von Zeus; er verwirft die Verehrung des Fibers und will von den Strafen des Hades nichts wissen, zwei gewöhnliche Punkte der Polemik seit langer Zeit. Ueberhaupt nährt er die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht. Man. 31; 32; diss. I, 19 p. 104; 22 p. 118; II, 7; III, 13 p. 413.

3) Diss. I, 3.

er hat uns alles Gute gegeben, was er zu geben vermochte, einen Theil seiner selbst, diesen Dämon, diesen Gott, welcher uns inwohnt. Verschließe die Thüre, schließe das äußere Licht aus; du wirst nicht allein, du wirst nicht in der Finsterniß sein, sondern drinnen wirst du Gott finden und das Licht, welches deinen Thaten leuchtet[1]). Alles verdanken wir Gott, Alles ist seine Gabe, welche wir nach seinem Willen gebrauchen sollen. Die Sinne und das, was zu ihrem Gebrauche gehört, die äußern Dinge, hat er uns nicht ohne Zweck gegeben; wir sollen sie also auch zu gebrauchen streben. Aber am meisten müssen wir ihm verdanken, am meisten müssen wir richtig zu gebrauchen trachten seine höchste Gabe, diese Vernunft, welche Alles nach seinem Werthe schätzt, welcher alles Uebrige dienstbar ist, während sie allein frei gebietet und alle Werke durch die übrigen Kräfte vollbringt[2]). Unsern Körper haben uns die Götter gegeben, freilich einen geringen Theil des Ganzen, welcher gegen die Größe der Welt gehalten für gar nichts zu rechnen ist; aber es haben uns die Götter auch das Größeste gegeben, die Seele und die Vernunft, welche nicht nach Breite oder Tiefe gemessen wird, sondern nach Erkenntnissen und Gesinnungen, in welchen wir das Größeste erreichen und Gott gleich sein können. Daher sollen wir auch sie besonders ausbilden und

---

1) Ib. I, 14 p. 83. *ὥσθ' ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκότος ἔνδον ποιήσητε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν, ὅτι μόνοι ἐστέ, οὐ γάρ ἐστε· ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστί, καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί· καὶ τίς τούτοις χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν, τί ποιεῖτε;*

2) Ib. II, 23.

in ihr unser Gut suchen [1]). Hat nun Gott uns so der herrlichsten Gabe gewürdigt, so dürfen wir auch wohl vertrauen, daß er Alles so eingerichtet haben werde, wie es zu unserm Besten ist, wenn wir nur Alles nach seinem Werthe auffassen. Hieraus aber wird geschlossen, daß wir nicht die äußern Verhältnisse, in welchen wir uns finden, verändern sollen, weil dies die Verhältnisse nicht besser machen würde, als sie Gott verliehen hat; nur unsern Sinn sollen wir den gegebenen Verhältnissen anpassen [2]). Wollen wir nichts Anderes, als was Gott will, so werden wir wahrhaft frei sein und Alles wird uns geschehen nach unserm Willen. Ebenso wenig als Zeus werden wir gezwungen werden können [3]).

Durch diese religiöse Erhebung gewinnt nun Epiktetos auch das Mittel, mit der übrigen Welt einen jeden Einzelnen wieder zu verknüpfen, welchen er dadurch, daß er ihn auf die sittliche Gestaltung seiner Vorstellungen allein anzuweisen strebte, von der übrigen Welt gänzlich absondern zu wollen schien. Die ganze Welt aber ist ja ein Werk Gottes; er hat sie zu einer allgemeinen Uebereinstimmung gebildet. Daher soll der Verständige in ihr nicht schlechthin seinem Willen folgen, sondern wie in allen Künsten der Verständige dem gesetzlichen Maaße sich

---

1) Ib. I, 12 p. 77. *οὐκ οἶσθα, ἡλίκον μέρος πρὸς τὰ ὅλα; τοῦτο δὲ κατὰ τὸ σῶμα. ὡς κατά γε τὸν λόγον οὐδὲ χείρων τῶν θεῶν, οὐδὲ μικρότερος· λόγου γὰρ μέγεθος οὐ μήκει, οὐδ' ὕψει κρίνεται, ἀλλὰ δόγμασιν. οὐ θέλεις οὖν καθ' ἃ ἴσος εἶ τοῖς θεοῖς, ἐκεῖ που τίθεσθαι τὸ ἀγαθόν;*

2) Ib. p. 75; man. 31.

3) Diss. II, 17 p. 270.

unterwirft, so soll auch der Gute der gesetzlichen Ordnung der Welt sich unterwerfen[1]). Besser ist das Ganze als der Theil, besser der Staat als der Bürger; du bist ein Theil des Ganzen, ein Bürger des allgemeinen Staats; ordne dich also dem Ganzen unter, wolle nicht dein Bestes, sondern das Beste des Staats, welchem du angehörst. Erinnere dich, daß du eine bestimmte Stelle in dieser Welt erhalten hast; dieser gemäß sollst du leben; darin sind alle Pflichten gegen Vater und Bruder, gegen Staat und Freunde enthalten; es kommt nur darauf an, sie zu erkennen und zu thun, um sich ganz in Uebereinstimmung mit der Welt zu erblicken. Der Gute, wenn er die Zukunft wüßte, er würde ruhig und zufrieden selbst zu seiner Krankheit, zu seiner Verstümmelung und zu seinem Tode mitwirken, wissend, daß ihm dies von der Ordnung des Weltalls zugetheilt sei[2]). Wir Alle sollen demnach anerkennen, daß ein Jeder von uns eine bestimmte Rolle in der Welt zu spielen habe, und Keiner soll nach einer größern Rolle streben, als er ausfüllen kann; er hat genug gethan, wenn er das leistet, was seine Natur zuläßt[3]).

Ein Jeder wird natürlich fragen, woher er wissen könne, welche Rolle in der Welt ihm zugetheilt sei. Als

---

1) Ib. I, 12 p. 72 ff.

2) Ib. II, 9 p. 195; 10 p. 215 ff. *διὰ τοῦτο καλῶς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι εἰ προήδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται. κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ πόλις τοῦ πολίτου.*

3) Ib. I, 2; man. 24; 37.

dem Epiktetos diese Frage vorgelegt wurde, war er auch nicht um eine Antwort verlegen. Er meinte, so wie der Stier in der Heerde wisse, was seines Amtes sei, so wisse auch ein Jeder mit der Ausrüstung, welche er von Natur empfangen habe, was er ihr gemäß vollbringen solle, nur würde man ein Stier eben so wenig als ein tüchtiger Mensch plötzlich und ohne Uebung seiner Kräfte*). Also in der Uebung unserer Kräfte sollen wir die Bestimmung gewahr werden, welche wir zu erfüllen haben. So verweist Epiktetos auch hierüber wieder einen Jeden auf sich selbst, auf sein eigenes und eigenthümliches Bewußtsein. Man darf sich daher nicht wundern, daß er eine allgemeine und wissenschaftlich gehaltene Auseinandersetzung der ethischen Lehren zu geben nicht vermocht hat. Alles kam ihm darauf an, daß ein Jeder in sich selbst seine sittliche Bestimmung finden müsse; seine Lehren konnten daher nur darauf abzwecken, in ihm den Willen hierzu anzuregen und durch Ermahnungen zu kräftigen. Seine ganze Lehre mußte eine ascetische Form annehmen.

Man hat zuweilen die Sittenlehre des Epiktetos mit der christlichen verglichen, und es läßt sich nicht leugnen, daß beide bei wesentlichen Verschiedenheiten auch viele Vergleichungspunkte darbieten. Diese sind hauptsächlich

---

*) Diss. I, 2 p. 18. *ἐπύθετό τις, πόθεν οὖν αἰσθησόμεθα τοῦ κατὰ πρόσωπον ἕκαστος; Πόθεν δ' ὁ ταῦρος, ἔφη, λέοντος ἐπελθόντος μόνος αἰσθάνεται τῆς αὐτοῦ παρασκευῆς καὶ προβέβληκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς ἀγέλης πάσης; ἢ δῆλον, ὅτι εὐθὺς ἅμα τῷ τὴν παρασκευὴν ἔχειν ἀπαντᾷ καὶ αἴσθησις αὐτῆς; καὶ ἡμῶν τοίνυν ὅστις ἂν ἔχοι τοιαύτην παρασκευήν, οὐκ ἀγνοήσει αὐτήν κτλ.*

in der religiösen Richtung gegründet, welche die Vorschriften des Epiktetos nehmen. Dadurch erheben sie sich auch über den philosophischen Stolz, welcher sonst nicht ohne Grund den Stoikern zum Vorwurfe gemacht worden ist. Nicht nur daß Epiktetos seinem Weisen jeden Stolz gegen Andere verbietet und überhaupt den Grundsatz einschärft, daß man über Andere nicht richten solle, weil ihr Inneres, das, worin ihr wahrer Werth liegt, ihre Grundsätze, schwer zu erkennen[1]); nicht nur daß er uns auffordert, die Verachtung Anderer geduldig zu ertragen[2]); er dringt auch besonders auf Demuth in dem Gedanken an Gott. Verbanne jeden Hochmuth; das Gute, welches du in dir besitzest und erkennest, ist doch nur von Gott dir gegeben; welche Stelle du in der Welt einnimmst, von Gott ist sie dir beschieden; Alles ist Gottes Gabe[3]). Diese Betrachtungen, welche durch seine ganze Lehre hindurchgehen, lassen keine Art des Stolzes aufkommen.

Die Grundsätze des Epiktetos haben den entschiedensten Einfluß auf die Denkart vieler seiner Zeitgenossen und auch der folgenden Geschlechter gehabt. Fast Alles, was aus der stoischen Sittenlehre auf die spätere Zeit übergegangen ist, ist von ihm aus- oder durch ihn hindurchgegangen; es ist meistens nur ein Nachklang seiner Gesin-

---

1) Man. 33; 42; diss. IV, 8.

2) Man. 13.

3) Man. 22. *σὺ δὲ ὀφρὺν μὲν μὴ σχῇς· τῶν δὲ βελτίστων σοι φαινομένων οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν.* Cf. Marc. Anton. XII, 26. *οὐδὲν ἴδιον οὐδενός. ἀλλὰ καὶ τὸ τέκνιον καὶ τὸ σωμάτιον καὶ αὐτὸ τὸ ψυχάριον ἐκεῖθεν (ἐκ τοῦ θεοῦ) ἐλήλυθεν.*

nungen und seiner Lehre. In diesem Lichte haben wir auch die Philosophie des Kaisers M. Aurelius Antoninus zu betrachten. In den kurzen Sinnsprüchen, welche seine Bücher „An sich selbst" enthalten, erwähnt er es als eine dankenswerthe Gabe, daß er von seinem Lehrer Rusticus mit den Lehren des Epiktetos bekannt gemacht worden [1]), und in der That gleichen die Vorschriften, welche er gibt, genau dem, was früher Epiktetos anempfohlen hatte, nur daß sie meistens eine besondere persönliche Beziehung zu ihm selbst haben, während die Vorschriften des Epiktetos für seine Schüler bestimmt waren. Dies bemerken wir besonders, wenn der gute und edle Kaiser bei der allgemeinen Regel, um Andere sich nicht zu kümmern, doch die Ausnahme macht, wenn es nicht zum öffentlichen Nutzen gereiche oder wenn man seinen Dämon nicht als einen solchen erkannt habe, der zu einem römischen und politischen Leben, zu dem Leben eines Herrschers bestimmt sei [2]).

Bei dieser Beschaffenheit seiner Sittensprüche würden wir sie ganz übergehen können, wenn sie uns nicht dennoch zu einigen Bemerkungen Veranlassung darböten, welche die Richtungen der spätern Stoiker noch in ein stärkeres Licht setzen [3]). Vergleichen wir sie mit den Leh-

---

1) I, 7. Epiktet wird auch erwähnt IV, 41; VII, 19; XI, 34; 36—38.

2) III, 4; 5. Cf. IX, 29.

3) Wer genauere Auskunft über die einzelnen Lehren des Antoninus sucht, den verweisen wir auf: De Marco Aurelio Antonino imperatore philosophante ex ipsius commentariis scriptio philologica. Instituit Nic. Bachius. Lips. 1826. 8.

ren der ältern Stoa, so können sie uns nur als sehr unwissenschaftlich erscheinen. Alles, was nach einer wissenschaftlichen Form strebt, ist ihnen fremd, und deswegen lieben es die neuern Stoiker, nur in kurzen, unzusammenhängenden Sätzen bruchstückweise sich zu äußern. Antoninus tadelt förmlich das Forschen in die Tiefe und Weite, ohne daß man bedenke, allein immer bei sich zu sein und seinen Dämon sich zu befreunden[1]). Man erinnert sich dabei an den Epiktetos, wie er uns auffordert, die Sinne wie die Thüren nach außen zu verschließen, um das innere Licht unseres Dämons zu erblicken. Dies war gewiß nicht die Denkart der alten Stoa, welche aus der sinnlichen Wahrnehmung die Erkenntniß aller Wahrheit schöpfen zu müssen glaubte. Antoninus aber ist voll von solchen Aufforderungen. Er will, daß wir nur unsern Dämon rein erhalten, daß wir in uns einkehren, uns in uns erneuen und in uns Ruhe finden sollen[2]). Auf das Schärfste schneidet er von einander ab das, was wir sind, unsere Vernunft, und das, was unser Schicksal uns angefügt hat, und verlangt, daß wir von dem Letztern uns rein erhalten sollen, um ein freies und ruhiges Leben zu führen[3]). Wenn wir sehen, wie diese Stoiker nach nichts mehr sich sehnen,

1) II, 13. *οὐδὲν ἀθλιώτερον τοῦ πάντα κύκλῳ ἐκπεριερχομένου καὶ τὰ νέρθεν γᾶς, φησίν, ἐρευνῶντος καὶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν πλησίον διὰ τεχμάρσεως ζητοῦντος, μὴ αἰσθομένου δέ, ὅτι ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶν αι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν.*

2) III, 12; IV, 3. *συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτόν.* VII, 28; 59. Seine Ausdrücke sind: *εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν, εἰς αὐτὸν συνειλεῖσθαι, ἔνδον βλέπειν.*

3) XII, 3.

als nach Ruhe ihres Gemüths, wie sie diese Ruhe zu gewinnen hoffen, indem sie sich völlig von der Außenwelt zurückziehen und nur wie gleichgültige Werkzeuge des göttlichen Willens in dem Flusse des äußern und eiteln Lebens sich betrachten [1]); so können wir auch hierin die Lehre der alten Stoa nicht wiederfinden, welche gerade in dem Leben der Welt, in dem stetigen Flusse lebendiger Thätigkeit alles Gute fand. Eine männliche und muthige Denkart wollen zwar auch diese Stoiker in sich nähren, aber mehr zum Ertragen, als zur That; ihr größtes Bemühn ist es die Verbannung und den Tod verachten zu lernen. Man kann zwar nicht leugnen, daß die Keime dieser Ansicht schon in der Lehre der alten Stoa lagen, aber sie hatten sich ihr mehr in ihrem Streite gegen die Weichlichkeit ihres Zeitalters, als in ihrer wissenschaftlichen Richtung ergeben, und indem diese darauf ausging, Alles im Zusammenhange der Welt zu erblicken, mußte sie davon zurückhalten, eine so unbedingte Zurückziehung der vernünftigen Seele in sich selbst zu verlangen, wie es Antoninus thut. Dieser läßt uns die vernünftige Seele in der That in einem ganz eigenen Lichte erblicken, indem er sich gern ganz aus dem Zusammenhange der Welt herausseßen möchte. Die äußern Dinge, meint er, berühren die Seele nicht im Geringsten; sie haben keinen Eingang in dieselbe; sie können die Seele nicht bewegen oder verändern; sie allein bewegt sich [2]). Die

---

1) Die Eitelkeit aller Dinge ist ein Lieblingsthema des Antoninus; man sehe nur im zehnten Buche 11; 18; 31 (*οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν.* Cf. XII, 27; 33); 34.

2) V, 19. *τὰ πράγματα αὐτὰ οὐδ' ὁπωστιοῦν ψυχῆς ἅπτεται·*

Freiheit, welche er der Vernunft zuschreibt, ist so unbedingt, daß sie durch keine äußern Hindernisse in ihrer natürlichen Bewegung gestört werden kann, während alles Andere, nach Aristotelischer Lehre, zuweilen gegen seine Natur sich bewegen muß [1]). Dies ist wahrlich eine seltsam fremdartige Einschaltung in die Natur des Ganzen. Wenn Antoninus alle die vergänglichen und eiteln Dinge unseres Lebens verächtlich bei Seite wirft, so hält er nur den Werth der Philosophie fest, weil sie unsern Dämon rein und unverletzt erhält [2]), und vergißt fast darüber, daß auch dieser Dämon von ihm in keinem andern Sinne für unvergänglich gehalten wird, als alle Elemente unseres Körpers [3]).

Finden wir nun diese Entwicklung der stoischen Sittenlehre von der wissenschaftlichen Richtung der alten Stoa weit abweichend, so müssen wir dagegen anerkennen, daß sie eine Entschädigung für diesen Mangel einigermaßen in ihrer religiösen Gesinnung gewann. Aus dieser stammte ihr alle die Liebe, mit welcher sie doch die äußere Welt zu umfassen strebte, obgleich sie von allem Aeußeren sich zurückzuziehen für nöthig hielt. Aber besonders gern verweilte sie doch auch in dieser religiösen Gesinnung bei der Beschauung ihres Innern. Vom Antoninus wird noch viel

---

οὐδὲ ἔχει εἴσοδον πρὸς ψυχήν· οὐδὲ τρέψαι οὐδὲ κινῆσαι ψυχὴν δύναται· τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴ ἑαυτὴν μόνη. Seltsam, da doch die Seele nur eine *ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος* ist. lb. 33.

1) X, 33. *νοῦς δὲ καὶ λόγος διὰ παντὸς τοῦ ἀντιπίπτοντος οὕτως πορεύεσθαι δύναται, ὡς πέφυκε καὶ ὡς θέλει.*

2) II, 17.

3) Gewöhnlich spricht er sich über die Unsterblichkeit der Seele zweifelhaft aus. Das im Text Gesagte erhellt aus IV, 21.

häufiger, als vom Epiktetos, der innere Dämon, die Vernunft, der Gott in uns angerufen*).

So arbeitete diese Denkart ihrer vorherrschenden Richtung nach auf eine Absonderung des Einzelnen vom Allgemeinen, auf ein zurückgezogenes Leben hin. Zwar liegt in der religiösen Gesinnung, welche sie nährte, auch ein Punkt der Vereinigung des Einzelnen mit dem Allgemeinen und der innern Beschauung mit dem thätigen Leben, indem wir von der allgemeinen göttlichen Natur, deren Theil wir sind, unsere Rolle in dieser Welt empfangen haben sollen, welche gewissenhaft durchzuführen für unsere Pflicht angesehen wird; aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß damit in der That eine Vorstellung angeregt wird, welche mit dem Streben dieser Lehre, die Seele auf sich selbst zu verweisen, nicht in Uebereinstimmung gebracht werden kann. Wenn in Verfolg dieses Strebens die Seele geschildert wurde als ein Wesen, welches von dem Aeußern in seinem Streben nicht gestört werden kann, welches auch nichts vermag über das Aeußere, was hat sie alsdann noch gemein mit dem Leben der Uebrigen, was kann sie ihnen leisten? So wendet sich denn auch ihre religiöse Denkweise der Ansicht zu, daß wir nur den Lauf der Natur gewähren lassen sollen, überzeugt davon, daß Alles so gut sei, wie die göttliche Vorsehung es angeordnet.

*) Man vergl. nur II, 13; III, 3; 6; 7; 12; 16; V, 27; XII, 3; 19; 26. Bach a. a. O. p. 34 n. 99 findet diese Dämonologie der Stoiker mit dem alten Glauben der Griechen ganz in Uebereinstimmung. Sie ist aber wesentlich darin von ihr unterschieden, daß hier nicht von einem Dämon außer uns, sondern in uns die Rede ist, der von unserer wahren Seele gar nicht unterschieden wird.

Es würde Frevel sein, wollten wir in diese Schickungen eingreifen, wenn wir es auch könnten.

Für den Gang unserer Geschichte ist es von wesentlicher Bedeutung, zu bemerken, wie die neuern Stoiker durch ihre religiöse Richtung der griechisch-orientalischen Philosophie sich näherten. Sie arbeiteten der Verbreitung der Neu-Platonischen Philosophie vor, indem sie den Weg der Enthaltsamkeit von aller Verunreinigung mit dem Aeußeren für den Weg zur Vereinigung mit dem Göttlichen ansahen, indem sie ebenso wie diese durch strenge Tugendübung zur Ruhe der Seele gelangen und dann das Göttliche in sich schauen wollten. Sogar bis auf den Ausdruck stimmt Antoninus schon mit den Neu-Platonikern überein, wenn er uns auffordert, uns zu vereinfachen*). Aber freilich noch sind die Stoiker nicht ganz mit den Neu-Platonikern einig und in zwei Punkten besonders bemerken wir wesentliche Verschiedenheit zwischen ihnen. Der erste ist, daß sie den alten Religionen sich nur wenig geneigt zeigen und den Aberglauben, welcher in äußeren Religionsübungen sich zu erkennen gibt, wenn auch nicht eifrig bekämpfen, doch nur in sehr beschränkter Weise zulassen. Ihre religiöse Gesinnung hat den Charakter der Frömmigkeit einer sich absondernden Sekte, so wie sie denn auch in einen starken Gegensatz gegen das gemeine Volk sich stellen. Dies dringt sogar in den Ton ihrer Sprache ein, welcher in süßlicher Weise Alles verkleinert, was der gemeinen Vorstellung als bedeutend erscheint, und so in Verkleinerungswörtern bis zum Ueberdruß von dem Besitzlein, von dem

*) IV, 26. ἁπλῶσον σεαυτόν.

Künſtchen, dem Seelchen und dergleichen Sächelchen ſpricht. Der zweite unterſcheidende Punkt zwiſchen dieſen Stoikern und den Neu-Platonikern liegt darin, daß jene den philoſophiſchen Unterſuchungen über die Natur der Dinge, über Alles, was nicht unmittelbar zum Praktiſchen führt, durchaus nicht geneigt ſind; das Theoretiſche erſcheint ihnen nur als Mittel zum Praktiſchen, während die Neu-Platoniker das Verhältniß umkehrten und die alten theoretiſchen Unterſuchungen mit dem größeſten Eifer wieder vornahmen. Sowohl dies als das Zurückgehen auf die alten vaterländiſchen Religionen erhielt den Neu-Platonikern wieder eine größere Bedeutung, als ſie den Werth der alten Volksthümlichkeit gegen den Andrang der chriſtlichen Religion zu vertheidigen hatten.

Nach der Zeit des Antoninus finden wir keine Stoiker dieſer praktiſchen Richtung mehr, welche von einigem Anſehn geweſen wären. Das Bedeutendſte ihrer ſittlichen Anſicht ging auf die Neu-Platoniker über. Daß dieſe die Sprüche des Epiktetos nicht vernachläſſigt haben, davon gibt die Erklärung, welche Simplikios über ſie geſchrieben hat, den vollſtändigſten Beweis; einzelne Zeugniſſe ähnlicher Art, würden nicht ſchwer beizubringen ſein*).

*) Ich will nur die Sprüche des Porphyrios in ſeinem Briefe an die Markella, die Empfehlung der Pythagoriſchen Sprüche ähnlicher Art und den Theoſebios erwähnen, über welchen Suid. s. v. Ἐπίκτητος u. Phot. bibl. c. 242 p. 339 a Bekk. nachzuſehen ſind.

Viertes Capitel.

Die gelehrte Philosophie und die neuern Skeptiker.

Die Bedeutung der gelehrten Philosophie für diese Zeit und ihr Verhältniß zu den Römern haben wir schon früher auseinandergesetzt, insoweit hinlänglich, als daraus erhellen mußte, daß die Fortentwicklung und das Leben dieser Zeiten nicht auf dieser Seite gesucht werden dürfe. Doch einigermaßen lebt das Alte, selbst wenn es ein Veraltetes sein sollte, immer mit uns fort, es greift in unsere Entwicklung ein, sollte es auch nur hemmend wirken. Es ist daher nothwendig, den Umfang der Ueberlieferungen zu kennen, in welchen es den Zeiten übertragen wird, deren Natur wir erforschen möchten.

Wie die Fortpflanzung der Epikurischen und der stoischen Schule geschah, haben wir schon früher erwähnen müssen. Doch bleibt von der letztern noch zu erinnern übrig, daß neben der Schule der Stoiker, welche mit der Sittenlehre fast ausschließlich sich beschäftigte, noch ein anderer Zweig derselben Schule einherlief, welcher auf eine gelehrte Weise die Lehren der alten Stoa fortpflanzte. Dies beweisen die häufigen Ausfälle der von uns erwähnten Stoiker, besonders des Epiktetos gegen die Philosophen seiner Zeit, welche sich vorzugsweise mit logischen Fragen beschäftigten *); dies beweist auch die Polemik der Peripatetiker, der Skeptiker und selbst der Neu-Platoniker gegen die Lehren der alten Stoa. Doch sind uns von

*) Epict. diss. III, 2 p. 359. οἱ δὲ νῦν φιλόσοφοι.

dieser gelehrten Schule der Stoiker so viel als gar keine Nachrichten übrig geblieben, ein Verlust, welchen wir leicht verschmerzen können. Der Basileides, welcher zu den Lehrern des Marcus Antoninus gezählt wird und über dessen Lehre Sextos der Empiriker uns eine Angabe erhalten hat *), dürfte zu dieser gelehrten Schule der Stoiker gehört haben.

Mehr ist uns bekannt von der Wirksamkeit der Platonischen und der peripatetischen Schule dieser Zeit. Sie ist unstreitig bedeutender gewesen, denn sie hatte eine bedeutendere Aufgabe. Die Hauptzüge, die Eigenthümlichkeiten des stoischen Systems und der stoischen Lehrart waren nie so in Vergessenheit gerathen, wie dies mit dem wahren Inhalte und der wahren Form der Platonischen und der Aristotelischen Philosophie der Fall war. Gegen den Andrang einer neuen Lehre und einer neuen Lebensrichtung ihre Stellung zu nehmen, hatten Akademiker und Peripatetiker sie ohne Absicht oder mit Bewußtsein verhüllt oder entstellt. Es galt in der That einer Wiederherstellung dieser Lehren, dieser ältern Formen des wissenschaftlichen Denkens. Unternehmungen solcher Art gelingen denn freilich nie ganz; sie enden immer in einer Umbildung des Alten.

Die Wiederherstellung der Platonischen Philosophie möchte wohl zu derselben Zeit begonnen haben, als die Römer der ältern griechischen Litteratur ihren Fleiß zuwendeten. Der Akademiker Areios Didymos, welcher über die Lehren des Platon und anderer griechischer Phi-

*) Adv. math. VIII, 258.

losophen schrieb, ist wahrscheinlich nicht viel jünger [1]). Damals wurde auch die Zurichtung der Platonischen Gespräche für das Lesen, ihre Eintheilung für den Gebrauch zum Unterrichte in der Philosophie betrieben, über welche uns mancherlei verschiedene Meinungen angeführt werden [2]). Was wir über diese Thätigkeit der Platonischen Schule wissen, über die Eintheilung der Platonischen Dialogen nach Tetralogien, welche dem Thrasyllos zur Zeit des Tiberius oder auch dem Derkyllides angehören soll, was in der Einleitung des Albinos und dem kurzen Abrisse der Platonischen Lehre, gewöhnlich einem gewissen Alkinoos zugeschrieben, enthalten ist, erregt uns keine große Meinung von der philosophischen Bildung derselben. Wenn wir auch in den philosophischen Abhandlungen des Rhetors Maximos von Tyros aus der Zeit der Antonine mehr Fruchtbarkeit des Geistes finden, als in jenen Erzeugnissen der Schule, so sind sie doch weniger Beweise einer gründlichen philosophischen Einsicht, als einer rednerischen Gewandheit, welche am Lesen und an der Nachahmung der Alten sich gebildet hatte.

Wollten wir in dieser Schule der Platoniker eine reine und in das Wesen eindringende Ueberlieferung der Platonischen Lehre erwarten, so würden wir etwas ver-

---

1) Euseb. pr. ev. XI, 23; Suid. s. v. *Ἀίδυμος*. Cf. Jons. de script. hist. phil. III, 1, 3. Dieser Areios Didymos wurde von Spätern benutzt, wie wir aus dem Eusebios a. a. O. vergl. mit dem Alkinoos (de doctr. Plat. c. 12) ersehen.

2) Albini isag. 6; Diog. L. III, 49 ff. Die alexandrinischen Philologen, namentlich Aristophanes, waren freilich hierin schon vorangegangen.

langen, was diese Zeit zu leisten nicht im Stande war. Doch wohl ein Hauch des Platonischen Geistes weht uns aus derselben noch an, wenn Maximos der Tyrier die Erkenntniß Gottes uns zu suchen lehrt in der Mannigfaltigkeit der Gestaltungen des Schönen, auf deren nackte, von aller Materie entkleidete Bildung wir nur zurückzugehen hätten, um in ihnen das Göttliche zu schauen [1]), und wenn Alkinoos auseinandersetzt, wie Gott nicht an und für sich erkannt und auf keine Weise sein Wesen ausgedrückt werden könne, wie wir daher nur dahin zu streben hätten, durch Verneinung, durch Analogie oder durch das Aufsteigen von dem Niedern zum Höchsten die überschwengliche Idee Gottes uns darzustellen, wobei die mathematischen Wissenschaften als Staffeln des Aufsteigens zur Erkenntniß der Ideen uns dienen sollten [2]). Nur schwach sind freilich diese Erinnerungen an den Platonischen Geist; doch scheinen sie im Ganzen eine milde Ansicht der Dinge in der akademischen Schule erhalten zu haben. Eine solche erkennen wir in der Lehre, daß freilich die Verehrung von Bildsäulen und Heiligthümern für den nicht nöthig sei, welcher in sich selbst eine hinlängliche Erinnerung an den einst genossenen Anblick des Göttlichen habe; doch von solcher Art möchten nur Wenige sein; daher wäre allen Völkern das Gesetz gemein, unter verschiedenen Gestalten die Gottheit zu verehren. An diesen von Alters her festgestellten Gebräuchen sollten wir nichts ändern; die Bilder der Götter wären Erinnerungszeichen

---

1) Max. Tyr. diss. I. p. 14 f. ed. Heins.

2) Alcin. de doctr. Plat. 7; 10.

an das, was wir einst geschaut hätten, und als solche den schwachen Menschen nothwendig [1]). Milde äußert sich dieser Geist auch in der Beurtheilung des Streits über den Werth der Tugend und der Lust. Jener geben die Platoniker den Vorrang; sie soll herrschen über diese, wie die Seele über den Körper; doch wird darum die Lust am Schönen nicht verworfen; sie ist mit dem Schönen in der Seele nothwendig verbunden [2]). Man könne daher wohl behaupten, daß jedes tugendhafte Streben auch ein Streben nach Lust sei, daß also Diogenes der Kyniker nur den kürzesten Weg zur Lust eingeschlagen und die Gesetzgebungen des Lykurgos und der Athenienser dasselbe Ziel verfolgt hätten [3]).

Wenn uns besonders die rednerischen Abhandlungen des Maximos einen Beweis dieser gemäßigten Gesinnung geben, so ist dagegen die freilich geistlose Schrift des Alkinoos uns von einiger Bedeutung, weil sie sehr entschieden zeigt, wie die neuern Platoniker darauf ausgingen, die Erfindungen späterer Philosophen dem Stifter ihrer Schule zuzueignen. Die Eintheilungen der Philosophie, welche Peripatetiker und Stoiker angegeben hatten, trägt Alkinoos ohne weiteres auf die Platonische Philosophie über [4]); er eignet dem Platon die Bekanntschaft mit allen Figuren des Schlusses zu, weil er dieselben gebrauche; auch die zehn Kategorien findet er im Parmenides und in andern

1) Max. Tyr. diss. XXXVIII.
2) Ib. diss. XXXIV.
3) Ibid. diss. XXXIII.
4) Cap. 3; 4.

Platonischen Gesprächen[1]); der Gegensatz zwischen Energie und Vermögen ist ihm ganz geläufig[2]), so wie er auch die Tugend unbedenklich als die Fertigkeit gelten läßt, das Mittlere im Verhalten gegen die leidenden Zustände zu finden[3]). In diesen und ähnlichen Fällen folgt er unbesorgt der Neigung philosophischer Schulen auf den Stifter ihrer Lehre eine jede Erkenntniß zurückzuführen, welche erst spätern Zeiten geworden war. Es konnte nicht ausbleiben, daß dabei auch Lehren und Vorstellungsweisen der Platonischen Philosophie angeeignet wurden, welche ihr gänzlich fremd, deren Keime auch nicht einmal in ihr vorhanden waren. Die ganze Ansicht der Welt und der Wissenschaft, welche auf solche Weise verbreitet wurde, gewann eine andere Gestalt. Nur eine geringe Abweichung von der Platonischen Lehre ist es, mit andern verglichen, wenn wir bei diesen neuern Platonikern den Begriff und das Wort Materie überall neben den Begriff Gottes gestellt finden. Nicht nur daß Maximos den Grund alles Uebels, soweit es nicht aus dem menschlichen Willen stammt, auf die Materie zurückführt, welche von der weltbildenden Kunst Gottes nicht geformt werden konnte, ohne daß Funken vom Amboß oder Ruß von der Esse umhergeflogen wären[4]), Alkinoos findet sogar die Ewigkeit der Welt mit der Lehre des Platon vereinbar, ja er hält die Seele der Welt und ihre Vernunft für ewig, wie die

1) Ib. 6.

2) Z. B. ib. 2; 8.

3) Ib. c. 29; vergl. auch den Calvisius Taurus b. Gell. I, 26.

4) Max. Tyr. diss. XXV. p. 256.

Materie. Nur uneigentlich werde von Gott gesagt, er habe diese Seele gemacht, da er sie doch nur bildete, sie wie aus einem tiefen Schlafe erweckte, und indem er ihr das Streben erregte, seine Gedanken, die Gegenstände der Verstandeserkenntniß, zu erkennen, Formen und Ideen in ihr werden ließ [1]). Es liegt hierbei die Meinung zum Grunde, daß die Ideen die Gedanken Gottes sind, welche von uns erkannt werden sollen und als Musterbilder für die künstlerische Thätigkeit des weltbildenden Gottes dienen, ohne daß dadurch ausgeschlossen werden sollte, daß sie auch Wesen sind an und für sich [2]). Indem man nun besonders den Gedanken verfolgte, daß die Ideen die ewigen Urbilder der allgemeinen Naturgesetze wären, welche in der Gestaltung der besonderen Materie besondere Abänderungen erlitten, kamen die meisten der Platoniker zu einem viel zu eingeschränkten Begriffe von dem, was Platon unter den Ideen verstanden haben sollte. Sie wollten nur Ideen der allgemeinen Gesetze und bleibenden Gattungen und Arten der Dinge annehmen, nicht aber Ideen der einzelnen Dinge, der krankhaften und gegen die Natur der Dinge sich erzeugenden Erscheinungen; auch die

---

1) Alcin. 14. *καὶ τὴν ψυχὴν δὲ ἀεὶ οὖσαν τοῦ κόσμου οὐχὶ ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ κατακοσμεῖ, καὶ ταύτῃ λέγοιτ' ἂν καὶ ποιεῖν ἐγείρων καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὐτὸν τόν τε νοῦν αὐτῆς καὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐκ κάρου τινὸς ἢ βαθέως ὕπνου, ὅπως ἀποβλέπουσα πρὸς τὰ νοητὰ αὐτοῦ δέχηται τὰ εἴδη καὶ τὰς μορφὰς ἐφιεμένη τῶν ἐκείνου νοημάτων.*

2) Ib. 9. *ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία.*

Erzeugnisse der Kunst, die Verhältnißbegriffe und Alles, was gering und verächtlich zu sein schien, kam ihnen als etwas vor, was der Idee nicht würdig sei [1]), wie sehr auch dagegen sowohl die einzelnen Aeußerungen des Platon, als auch seine allgemeine Idee von der Wissenschaft streiten mochten. Eine noch bedenklichere Mischung der Meinungen scheint es uns zu verrathen, wenn Alkinoos von den Ideen die Arten unterscheidet, von welchen er mit dem Aristoteles meint, daß sie von der Materie nicht getrennt werden könnten [2]).

Wir dürfen aber hierbei nicht zu erinnern vergessen, daß doch eine solche Mischung der Meinungen von den Platonikern dieser Zeit nicht allgemein gebilligt wurde. Es wird uns ein Platoniker Calvisius Taurus genannt, welcher unter dem Antoninus Pius zu Athen lehrte und über den Unterschied zwischen den Lehrsätzen des Platon, des Aristoteles und der Stoiker schrieb [3]). Von seinem Lehrer hat uns sein Schüler Gellius Manches erzählt, was zu beweisen scheint, daß er in seinen Commentaren über Platonische Schriften nicht ohne Urtheil verfahren

---

1) L. l. ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὐδὲ τῶν εὐτελῶν τινός, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος.

2) Ib. 4. τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα ὡς τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης.

3) Gell. XII, 5; Suid. s. v. *Ταῦρος*.

mochte [1]), worin er aber als Platoniker der peripatetischen und stoischen Lehre sich entgegensetzte, darüber haben wir keine Kenntniß. Besser unterrichtet sind wir über die Art, wie ein anderer Platoniker Attikos, welcher etwas später als Taurus [2]) gegen die Meinungen des Aristoteles schrieb, den Unterschied derselben von den Lehren des Platon auseinandersetzte. Die Bruchstücke, welche uns Eusebios aus seiner Schrift erhalten hat [3]), bekämpfen die Aristotelische Lehre mit vielem Eifer. Sie erklären sich gegen die laxen Grundsätze anderer Platoniker, welche zur Unterstützung ihrer Meinungen die Gründe des Aristoteles gebrauchten und die Ewigkeit der Welt mit der Lehre des Platon vereinigen zu können meinten [4]). Aristoteles wird beschuldigt, daß er nur aus Neuerungssucht von den Platonischen Lehrsätzen sich entfernt habe; seine Annahme eines fünften Elements soll nur daraus hervorgegangen sein, daß er die Lehren des Platon von den unveränderlichen Ideen und von den unsterblichen, aber gewordenen Göttern zusammenmischend das Unding eines leidenlosen Körpers ersonnen habe [5]). Auch in der Zusammensetzung der Welt hat Aristoteles Vieles willkürlich und unhaltbar geneuert [6]); besonders aber wird er hart angegriffen, weil er die Tugend für unzureichend zur Glückseligkeit halte,

1) Vergl. besonders Gell. I, 26; VI, 13; 14.

2) Seine Blüthe wird v. Euseb. in das 16. Jahr des Marc. Aurel. gesetzt. Syncell. p. 281 Ven.

3) Praep. ev. XV, 4—9; 12; 13.

4) Ib. 5; 6.

5) Ib. 7.

6) Ib. 8.

weil er die Unsterblichkeit der Seele, der Heroen und Dämonen leugne, die Vorsehung Gottes für die Dinge unter dem Monde, für die Menschen verwerfe und die Macht Gottes beschränke, indem er nicht zugeben wolle, daß sie die Welt, obgleich sie geworden, vor dem Vergehen bewahren könne*). Es läßt sich ein gewisser frommer Eifer in diesem Streite gegen den Aristoteles nicht verkennen, wenn z. B. Attikos seinen Gegner für nicht besser achtet, als den Epikuros, weil er doch das Wesentliche der Vorsehung, was uns betrifft, die Vorsehung für die Menschen, geleugnet habe; daß aber dabei richtige Einsicht oder auch nur eine geistreiche Auffassungsweise herrsche, läßt sich nicht sagen, und so möchte sich denn auch wohl hierin zeigen, daß die Richtung dieser Zeiten dem Uebergewichte nach schon entschieden einer Mischung der Schulen sich zuneigte.

Noch einige andere Platoniker dieser Zeit würden von uns zu erwähnen sein, wenn wir es nicht für gerathener hielten, von ihnen da zu reden, wo die Vermischung orientalischer Vorstellungen mit der griechischen Philosophie in Frage kommen wird. Denn wir haben schon früher erwähnt, daß diese zumeist an die Platonische Philosophie sich angeschlossen hat. Wir schließen daher unsere Betrachtungen über die neuern Platoniker, welche ihrem Hauptcharakter nach der gelehrten Richtung dieser Zeit angehören, mit einigen Bemerkungen, welche ihr Verhältniß zu andern Erscheinungen derselben Zeit in das Licht setzen werden. Wie die von uns erwähnten Platoniker das römische Element in der Mischung dieser Zeiten in sich auf-

*) Ib. 4; 5; 6; 9; 12.

nehmen, das sieht man hauptsächlich daran, daß sie keinen Theil der Philosophie höher achten, als die Ethik. Die Beschäftigung mit den logischen Künsten wird von ihnen gering geachtet. Wenn darin die Philosophie bestände, so würde es an Lehrern derselben nicht fehlen. Auf die Dialektik würde kein Philosoph seinen Fleiß verwenden, wenn sie nicht nothwendig wäre. Das wichtigste Geschäft der Philosophie aber ist, uns die Erkenntniß des Guten zu verschaffen und zur Tugend uns anzuleiten *). Auf eine andere Bemerkung führen uns die Abhandlungen des Maximos. In der ganz dogmatisch gehaltenen Uebersicht über die Platonische Lehre, welche Alkinoos zu geben die Absicht hatte, stellte sich natürlich die Meinung der Schule ohne weitern Anstand dar; doch waren auch hier mancherlei Zweifel über den Sinn der Platonischen Ideenlehre nicht ganz zu unterdrücken, überdies aber stand es dabei fest, daß doch das Göttliche, das Gute nicht geradezu und ohne Bilder sich darstellen lasse, und auch hierdurch mußte der Zweifel genährt werden, was in der Lehre des Platon in bildlichem und was in eigentlichem Sinne zu verstehen sei. Wie nahe dieser Zweifel lag, wie weit er führen konnte, das wissen wir, wenn wir bedenken, daß die neuere Akademie aus der alten hervorgegangen war. Fügen wir nun hierzu noch, daß die gelehrte Beschäftigung mit der Philosophie, wenn sie etwas freier und nicht ganz in den

*) Max. Tyr. diss. XXXVII. p. 373 ff.; Alcin. 3; 27; Attic. ap. Euseb. pr. ev. XV, 4. Daß Maximos (diss. VI.) und Alkinoos (c. 2.) das theoretische dem praktischen Leben vorziehen, streitet hiermit keineswegs. Die angeführte Dissertation des Maximos verbreitet hierüber das gehörige Licht.

Fesseln der Schulform getrieben wird, schon an sich dem wählerischen Zweifel Nahrung zu geben pflegt, so werden wir uns nicht wundern, daß wir in der Denkart und der Darstellungsweise des Maximos Vieles nur in der Haltung einer wahrscheinlichen Meinung hervortreten sehen. Er liebt es, die Sätze der Philosophen, als wenn vor Gericht über sie entschieden werden sollte, einander entgegenzustellen, nicht blos um rednerische Gewandtheit zu zeigen, vielmehr eine Entscheidung hofft er wohl zu finden, und wie er sie mit dem Platon gefunden, das gibt er zu verstehen, indem er dessen Meinung zuletzt vorträgt und als die Meinung der Philosophie bezeichnet; aber es wird doch dabei nicht verhohlen, daß auch, wie bei gerichtlichen Händeln es zu sein pflegt, für die Gegenpartei Wahrscheinliches beigebracht werden könne. Die Philosophie möchte er als ein Orakel über das Schönste und Beste, über den Weg zur Glückseligkeit betrachten, wenn nur dies Orakel nicht zweideutig wäre, wenn nur nicht der Ausspruch die Philosophen in viele Parteien spaltete. Darin ist die Philosophie den übrigen Wissenschaften ungleich; je weiter sie fortschreiten, um so sicherer treffen sie ihr Ziel; aber die Philosophie, je reicher sie an Gedanken wird, um so mehr stellen sich in ihr gleich schwere Gedanken einander entgegen, um so schwerer wird ihr das Urtheil *). Wie

*) Diss. XIX. p. 199 f.; diss. XXXIV. in. *χαλεπὸν εὑρεῖν λόγον ἀληθῆ. κινδυνεύει γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ δι' εὐπορίαν τοῦ φρονεῖν τοῦ κρίνειν ἀπορεῖν. καὶ αἱ μὲν ἄλλαι τέχναι πρόσω ἰοῦσαι κατὰ τὴν εὕρεσιν εὐστοχώτεραι γίγνονται ἑκάστη περὶ τὰ αὑτῆς ἔργα. φιλοσοφία δὲ ἐπειδὰν αὑτῆς εὐπορώτατα ἔχῃ, τότε μάλιστα ἐμπίπλαται λόγων ἀντισταίων καὶ ἰσορρόπων.*

glücklich hat er zwar nicht das Schicksal der Philosophie, aber doch das Schicksal der griechischen Philosophie seiner Zeit getroffen. Sie war alt geworden; ihr fehlte der Muth zu jugendlicher Erneuung, zu kräftigem Fortschreiten, in welchem sie allein Sicherheit und Gedeihen finden kann. Jener Reichthum an alten Systemen, welchen sie vorfand, er konnte die nur verwirren, welche ihn als etwas Fertiges gebrauchen wollten. Es ist klar, wie hierdurch der Skepticismus begünstigt wurde. Wirklich scheint ein anderer Platoniker unseres Zeitabschnitts, Favorinus, ein Günstling des Hadrianus, nicht weit vom Skepticismus oder von der Ansicht der neuern Akademie entfernt gewesen zu sein. Sein Scharfsinn, seine weitschichtige und gefällige Gelehrsamkeit verhalf ihm nur zu dem Zweifel, ob man wohl etwas oder ob man nichts wissen könne *).

In einem etwas andern Verhältnisse zu der Entwicklung unseres Zeitraums stand die peripatetische Philosophie. Wir haben erwähnt, daß sie bei den Römern keinen großen Beifall fand und auch auf die Gestaltung der griechisch-orientalischen Lehren keinen großen Einfluß ausübte. Dies scheint zur Folge gehabt zu haben, daß sie mehr als jede andere ältere Philosophie nur im Besitz ihrer Schule blieb, denn sie versprach Niemandem eine große Wirksamkeit in der Welt oder auf seine Zeitgenossen; deswegen konnte sie sich auch reiner von fremdartigen Einmischungen erhalten.

*) Galen. de opt. disc. c. 1. Philostratos (vit. soph. 1, 8) rühmt seine Schrift über die Pyrrhonischen Tropen als sein bestes Werk.

Es sind in der That nicht wenige Peripatetiker, welche unter den Gelehrten beim Beginn unserer Periode angeführt werden. Den Staseas, den Lehrer des Piso, haben wir schon erwähnt, auch den Kratippos, den Freund des ältern und den Lehrer des jüngern Cicero. Doch scheinen uns diese Männer, von welchen nur auf das Praktische bezügliche Lehren angeführt werden *), für das Charakteristische der peripatetischen Lehre dieser Zeit weniger bedeutend, als andere, welche sich an den Andronikos von Rhodos anschlossen. Wir haben schon früher bemerkt, daß dieser Mann, ein Zeitgenosse des Cicero, durch gelehrte Untersuchungen um die Schriften des Aristoteles und Theophrastos sich verdient machte. Er theilte die Schriften beider Philosophen nach der Gleichartigkeit ihres Inhalts ein, stellte Untersuchungen über die Echtheit der Aristotelischen Schriften an, gab Erklärungen dieser Schriften und schrieb eigene Werke logischen Inhalts. Diese gelehrte Beschäftigung pflanzte sich auf seine Schüler fort, zu welchen Boëthos von Sidon und Sosigenes, den Julius Cäsar zur Verbesserung des Kalenders gebrauchte, gezählt werden. Zu derselben Zeit lebten auch Xenarchos, welcher, obgleich er zur peripatetischen Schule sich bekannte, doch gegen das fünfte Element des Aristoteles schrieb, und Nikolaos von Damaskos, der Freund des Augustus und des Herodes, welcher durch seine geschicht-

*) Dahin muß auch die Frage von der Divination gezählt werden, welche Kratippos behandelte. Cic. de div. I, 32; 50; II, 48; 52. Daß Kratippos die peripatetische mit der Platonischen Philosophie verband, scheint aus Cic. de off. II, 2 fin. hervorzugehen.

lichen Werke, aber auch durch philosophische Schriften zur Erklärung des Aristoteles sich bekannt machte. In eine etwas spätere Zeit fallen wahrscheinlich Alexandros Aegeus und Adrastos von Aphrodisias, deren Werke über die Kategorien und über die Ordnung der Aristotelischen Schriften von spätern Erklärern des Aristoteles benutzt wurden. Wir würden zu weitläuftig werden, wenn wir mehr solcher litterarischen Bemerkungen über die Erklärer der Aristotelischen Schriften anführen wollten *); es genügt uns zu bemerken, daß die gelehrten Arbeiten dieser Männer verloren gegangen sind, weil sie von den Spätern, welche in ihre Fußtapfen traten, stark benutzt und verdunkelt wurden. Es würde sich aber diese Reihe der Erklärer des Aristoteles bis auf den Alexandros von Aphrodisias herabführen lassen, der vorzugsweise den Namen des Erklärers erhielt, weil seine Erklärungen der Aristotelischen Schriften alle frühere Werke der Art in Schatten stellten Nur dies dürfen wir von jenen ältern Erklärern nicht übergehen, daß bei ihnen sich schon die Neigung zeigte, die Aristotelische Philosophie mit der Platonischen zu verbinden. Gewöhnlich gibt man den Ammonios von Alexandria, den Lehrer des Plutarchos, als den an, welcher zuerst diese neue Art des Eklekticismus begünstigt habe, aber theils ist dies nur eine Folgerung aus der Art, wie

*) Genauere Nachweisungen weiß ein Jeder, welchen dergleichen Dinge kümmern, beim Fabricius zu finden. Uebrigens ist nur wenig Sicheres über die Zeiten und Verhältnisse dieser Männer anzugeben, was unsere Meinung zu bestätigen scheint, daß die peripatetische Lehre vorzüglich bei den Gelehrten, welche wenig Einfluß auf das Leben hatten, sich erhalten habe.

Plutarchos in der Philosophie verfuhr, theils finden sich mehrere Spuren davon, daß ältere Erklärer nicht nur Aristotelische, sondern auch Platonische Schriften zum Gegenstande ihrer gelehrten Auslegungen machten. Es gehört dies einer ziemlich allgemeinen Neigung der damaligen Zeit an.

Von den Erklärern des Aristoteles müssen wir den Alexandros von Aphrodisias etwas weitläuftiger erwähnen. Das Verdienst seiner Erklärungen können wir nicht sehr hoch anschlagen. Das, was für das Lesen der Aristotelischen Schriften Noth thut, wird von ihnen nur selten geleistet, indem es einer freiern Ansicht von der Philosophie des Aristoteles bedurft hätte, um über die Dunkelheiten, welche von der Unbestimmtheit der Vorstellungsweise auf den Ausdruck übergehen, gründlich hinwegzukommen, als dieser Ausleger des Aristoteles besaß. Er ist ganz in seinem Schriftsteller befangen und sucht ihn nur mit der Vorstellungsweise seiner Zeit auf eine solche Art zu vereinigen, daß dadurch die Ueberlegenheit seiner Schule über andere Schulen der Philosophie bemerklich werde. Seine Polemik ist gegen alle Hauptschulen der Philosophie gerichtet, doch seltener gegen die Epikureer, deren Vorstellungsweise ihm zu ungelehrt und zu sinnlich schien *), als gegen die Platoniker und Stoiker. Gegen die Letztern streitet seine Schrift über das Schicksal und das, was in unserer Gewalt ist, welche er

*) Quaestiones naturales, de anima, morales III, 12. Gegen das Ende werden die Epikureer als βραχείᾳ τινὶ πιθανότητι ἐνδόντες bezeichnet.

den Kaisern Severus und Caracalla widmete und aus welcher man am besten seine Manier kennen lernen kann. Sie beweist, wie große Bedeutung er auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen legte; denn die allgemeine Natur des Menschen sei nicht unfähig, die Wahrheit zu treffen [1]), und wie er damit auch die Ueberzeugung seiner Schule zu verbinden wußte, daß, wenn uns eine Wahrheit sinnlich einleuchtend geworden sei, dadurch eine jede Gewalt wahrscheinlicher Gründe vom Gegentheil überwältigt werde [2]). Seine Beweisführung gegen die Lehre der Stoiker von der Alles voraus bestimmenden Gewalt des Schicksals geht daher auf nichts mehr aus, als zu zeigen, daß sie den Sinn der Worte, welche die Menschen zur Bezeichnung ihrer allgemeinen Begriffe festgesetzt hätten [3]), verdrehe und in einem andern Sinne deute. Auch hierin bleibt er seiner Natur als Ausleger getreu; er will nur den Sinn allgemeiner Sprachbildung erklären. Alle Menschen nehmen etwas Zufälliges an, sie setzen etwas Mögliches, was nicht nothwendig geschehen muß, auch etwas, was in unserer Gewalt ist; dieses Letztere ist ihnen aus

---

1) De fato 2. τὸ μὲν οὖν εἶναί τι τὴν εἱμαρμένην καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ γίγνεσθαί τινα κατ' αὐτὴν ἱκανῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων συνίστησι πρόληψις· οὐ γὰρ κενὸν οὐδ' ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις. Ib. 14. So nimmt er auch eine πρόληψις τῶν θεῶν an. Qu. nat. II, 21 fol. 17. a.

2) De fato 26. ἱκανωτέρα γὰρ ἡ τοῦ πράγματος ἐνέργεια πρὸς συγκατάθεσιν πάσης τῆς διὰ λόγων ἀναιρούσης αὐτὸ πιθανότητος.

3) Vergl. hierüber quaest. nat. III, 11.

thatsächlichen Erfahrungen gewiß [1]). Nicht Alles, was geschieht, wird durch das Schicksal vorausbestimmt, sondern nur das, was nach Gesetzen der Natur geschieht; es gibt aber auch Hindernisse des natürlichen Wirkens, Vieles geschieht nur gemeiniglich; die Natur erreicht nicht überall ihren Zweck, Vieles entsteht vielmehr gegen das Gesetz der Natur [2]). Wenn er diese Aristotelische Ansicht der stoischen Lehre von der ewigen und stetigen Verkettung der Ursachen entgegensetzt, so erregt es in der That keine große Vorstellung von seiner gründlichen Einsicht, wenn er sich dabei auf den Augenschein beruft, welcher uns zeige, wie so Manches ohne die natürlichen Folgen bleibe, auf welche es hinzudeuten schien, wie der Mensch nicht immer den Menschen erzeuge, wie aus der Blüthe nicht immer die Frucht hervorwachse [3]). Offenbar zieht er hier Fremdartiges in seinen Streit gegen die Stoiker, so wie auch wenn er anführt, daß von Natur dem Menschen das Ueberlegen gegeben sei, welches zu nichts dienen würde, wenn der Mensch nicht nach seinen Ueberlegungen frei handeln könnte; die Natur aber mache nichts umsonst [4]); während es ihm doch eigentlich und allein darauf ankommen mußte, den Unterschied zwischen den natürlichen und vernünftigen Gründen des Geschehens in das Licht zu stellen. Diesen Unterschied vernachlässigt er freilich nicht ganz, ja er mußte

1) De fato 8; 10; 14; 26.

2) De fato 6. Der Begriff des Schicksals bezieht sich nämlich nur auf das Geschehen; der Begriff der Nothwendigkeit auch auf das, was ist. Ib. 3; qu. nat. II, 5.

3) De fato 23.

4) Ib. 11.

wohl, wenn er nur einigermaßen die Lehren seines Meisters gefaßt hatte, hierin den Punkt finden, von welchem aus die Richtungen der stoischen und der peripatetischen Lehre auseinander gingen, indem jene nicht, wie diese, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem natürlichen und dem vernünftigen Triebe gelten ließ*), sondern diesen nur als eine höhere Ausbildung jenes betrachtete; aber viel zu wenig läßt er ihn hervortreten, während andere unwesentliche oder schwankende Verschiedenheiten der Lehre ihn vorherrschend beschäftigen. Wir können hierbei nicht unterlassen auch darauf aufmerksam zu machen, daß es seltsam genug ist, wie auch gar nicht im Geringsten Alexandros auf die Lehre der neuern Stoiker Rücksicht nimmt, welche doch in der Lehre von der Freiheit wesentliche Neuerungen gemacht hatten. Nur gegen die alte Stoa streitet er. Für die Schule dieser Zeiten ist die Gegenwart viel weniger vorhanden, als das Alterthum.

Noch ein Punkt, welcher mit diesem Streite des Peripatetikers gegen die Stoiker sich verknüpft, scheint uns bemerkenswerth zu sein. Er beschuldigt seine Gegner, daß sie, indem Alles von ihnen allgemeiner Nothwendigkeit unterworfen werde, auch der Ehrfurcht vor den Göttern und der Frömmigkeit zu nahe träten. Denn es werde dadurch die besondere Vorsehung aufgehoben, welche die Götter für die Menschen trügen und zwar für einen jeden nach seinem Werthe. Wie könne man die Götter für würdig der Verehrung halten, selbst bei der Annahme, daß sie den Menschen ihrer Erscheinung und ihrer Hülfe würdig-

*) Ib. 33; qu. nat. III, 13; IV, 29.

ten, wenn man dabei die Ueberzeugung hegte, daß sie erscheinen und helfen müßten nach vorher bestimmten Ursachen? Auch wenn die Stoiker die Wahrsagung, eine religiöse Sache, vertheidigten, ihren Werth ließen sie doch gänzlich schwinden, weil sie annehmen müßten, daß sie zu nichts führe, indem dadurch kein Unheil vermieden werden könne[1]). Damit bringt Alexandros auch noch die Aristotelische Lehre von den Gütern in Verbindung, indem er zu zeigen sucht, daß nur denen die Vorsehung der Götter von Werth sein könne, welche auch körperliche und äußere Güter annehmen; denn wer behaupte, daß nur das Schöne gut sei, der lege alles Gute in seine eigene Hand[2]). Ueber diesen Punkt hat er jedoch nicht nur die Stoiker zu bestreiten, sondern auch die Lehre seiner eigenen Schule zu vertheidigen. Ihre seltsame Lehre über den Unterschied der Welt über und unter dem Monde, welche doch, mit mancherlei andern alterthümlichen Vorstellungsweisen verknüpft, eine weite Verbreitung gefunden hatte, war auch Veranlassung zu mancherlei Zweifeln über die Vorsehung geworden. Wir haben früher erwähnt, daß Attikos die Lehre des Aristoteles angegriffen hatte, weil sie die Vorsehung der Götter für die Menschen, für die Dinge unter dem Monde leugne, indem sie in diesem Gebiete der Natur und der Seele des Menschen Alles überlasse[3]); von der andern Seite wurde aber auch der Aristotelischen Lehre der Vorwurf gemacht, daß sie die Vorsehung Gottes für die

---

1) De fato 17.

2) Qu. nat. I, 14.

3) Euseb. pr. ev. XV, 5; 12.

Dinge über dem Monde aufhebe, indem sie hier Alles in nothwendigen Bahnen sich bewegen lasse[1]). Gegen diese Vorwürfe vertheidigt nun Alexandros die Lehre seiner Schule, indem er bemerkt, daß der Begriff der Vorsehung in einer doppelten Bedeutung genommen werden könne, einmal wenn man Alles als ein Werk der Vorsehung betrachte, was von einem Andern bewegt und verändert werde wegen irgend eines Zweckes, dann aber auch wenn man nur das der Vorsehung zuschreibe, was ein Anderer in einem Andern bewirke zum Besten eines Dritten. In dem ersten Sinne wäre Alles der Vorsehung Gottes unterworfen, denn Gott bewege Alles und nicht ohne Zweck; denn auch in den Gestirnen bringe er die Kreisbewegung hervor, damit sie in dieser zwar nicht das Göttliche erlangen, aber doch nach Vermögen sich ihm verähnlichen möchten. In dem zweiten, engern Sinn aber beherrsche die Vorsehung Gottes nur die Welt unter dem Monde, indem zu ihrem Besten die Bewegung der Gestirne so geordnet sei, daß davon die Bewegungen auf der Erde abhängen[2]). Ein anderer Vorwurf der Platoniker lautete, Aristoteles nehme zwar eine Vorsehung der Götter an, aber nicht eine Vorsehung an sich und dem Wesen der Götter nach, sondern nur nebenbei (*κατὰ συμβεβηκός*) könne sie ihnen zugeschrieben werden. Denn ihre Thätig-

1) Attikos sagt a. a. O. *τῶν μὲν γὰρ οὐρανίων ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων αἰτίαν τὴν εἱμαρμένην ὑποτίθησι, τῶν δὲ ὑπὸ σελήνην τὴν φύσιν, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων φρόνησιν καὶ πρόνοιαν καὶ ψυχήν.* Die *πρόνοια* kann hier nach den übrigen Aeußerungen des Attikos nur die Vorsorge der Menschen bedeuten.

2) Qu. nat. I, 25.

keit bezwecke nicht die Wohlfahrt der Menschen, sondern nur ihrer selbst wegen übten sie dieselbe, nebenbei aber schlage sie auch zum Wohl der Menschen aus[1]). Dagegen suchte nun zunächst Alexandros zu zeigen, daß man das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen ganz verkehren würde, wenn man eine im Wesen der Götter liegende Vorsehung für die Menschen annehmen wollte. Es sei dem Begriffe des Göttlichen zuwider, zu behaupten, daß es seine Thätigkeit wegen der Erhaltung oder zum Besten der Menschen habe; denn es würde dies ebenso sein, als wenn Jemand sagen wollte, die Herren wären zum Besten der Sklaven. Was eines Andern wegen sei, das sei schlechter als dieses Andere. Die Götter könnten daher nicht der Menschen wegen sein; ihre eigenthümliche Thätigkeit hätten sie nur ihretwegen[2]). Man sieht, wie diese Gedanken dahin streben, den Begriff der natürlichen Wirksamkeit der allgemeinsten Kräfte in der Welt rein zu erhalten von den besondern Beziehungen auf das menschliche Dasein. Wenn aber nun hiernach Alexandros sich dafür entschied, daß die Vorsehung des Göttlichen für den Menschen nicht das Wesen seiner Thätigkeit bezeichnen könne, so mochte er doch nicht eingestehen, daß dieselbe nur eine wesenlose Beziehung dieser Thätigkeit oder nur nebenbei sei. Er leugnete daher die Anwendbarkeit dieses Gegensatzes auf die vorliegende Frage. Denn man

1) Ib. II, 21. Aus dem Schlusse des Aufsatzes sieht man, daß derselbe gegen die Platoniker gerichtet ist.

2) L. l. fol. 17 a. *ἀλλ' εἰ τὰς οἰκείας τὸ θεῖον ἐνεργήσει ἐνεργείας τῆς τῶν ἀνητῶν σωτηρίας, οὐχ αὑτοῦ* (ed. *οἰκ αὐτοῦ*) *χάριν, παντάπασιν ἂν δόξει τῶν ἀνητῶν εἶναι χάριν.*

würde nur alsdann von dem Göttlichen sagen können, daß es nur nebenbei für die Menschen sorge, wenn aus seinen Thätigkeiten ohne sein Wissen und sein Wollen, ohne Grund (παρὰ λόγον) die Wohlfahrt der Menschen folge. So sage man, Jemand habe einen Schatz zufällig oder nebenbei gefunden, wenn er ohne Wissen und Wollen wegen eines andern Zweckes etwas beginnend auf ihn gestoßen wäre. Allein solcher Art wäre nicht die Vorsehung der Götter; mit ihrem Wissen und Wollen trügen sie Sorge für die Menschen und gewährten ihnen die Güter ihres Lebens, deren sie bedürften, obgleich sie nicht der Menschen wegen ihre Thätigkeiten vollzögen. Es müsse daher ein Mittleres zwischen der Vorsehung an sich und der Vorsehung nebenbei angenommen werden*).

Es läßt sich nicht leicht verkennen, daß in diesen Gedanken des Alexandros von Aphrodisias über die Vorsehung das Streben herrscht, mit der frommen Richtung, welche zu seiner Zeit in der Philosophie sich geltend gemacht hatte, sich in Uebereinstimmung zu setzen, ohne doch den Grundsätzen seiner Schule etwas zu vergeben, welche vor allen Dingen Achtung vor dem natürlichen Zusammenhange aller Kräfte und Erscheinungen geboten. Daher läßt er sich auch von der Polemik der Platoniker nicht hinreißen zuzugestehen, daß die Welt, wenn sie auch geworden sein sollte, doch durch den Willen Gottes unvergänglich sein könne; denn das, was seiner Natur nach einem Dinge zukomme, das könne selbst Gott nicht von diesem Dinge trennen, wobei er sich auf den Ausspruch des Platon be-

*) L. l. fol. 16 b.

ruft, daß in dieser Welt das Uebel nothwendig sei, weil es der Natur sterblicher Dinge angehöre[1]). Ebenso wenig will er diesen Gegnern von der Lehre des Aristoteles über die Seele etwas nachlassen, vielmehr ist es ein Hauptpunkt seines Streites gegen die Platonischen Lehren, daß die Seele nicht ein sich selbst bewegendes Wesen sei; als eine der Materie eingebildete Form (ἔννλον εἶδος) müsse sie betrachtet werden; daher könne sie auch nicht für sich, nicht unsterblich sein[2]).

Je mehr nun in dieser gelehrten Philosophie die Streitigkeiten der Schulen mit dem größesten Gewichte betrieben wurden, je mehr man auch nur darauf ausging, die Lehrsätze der Schulen und die Schriften ihrer Stifter zu erklären, nicht selten mit starrer Anhänglichkeit, mit abergläubischer Ehrfurcht an das geschriebene Wort sich anschließend, daher genöthigt zu gezwungenen Wendungen seine Zuflucht zu nehmen, je weniger man dagegen in den Geist der Lehren eindrang, um von ihm aus das Ganze des Systems darzustellen, wovon die kurzen Abrisse der Lehre, welche man zur Bequemlichkeit der Schüler verfaßte, weit entfernt sind, um so mehr mußte aus dieser Behandlungsweise der alten Philosophie dem Skepticismus Nahrung zuwachsen.

Ehe wir jedoch die Geschichte des neuern Skepticismus verfolgen, müssen wir noch einen Gelehrten dieser Zeit erwähnen, welcher, wenn gleich in einem andern Gebiete der Wissenschaft vorzugsweise beschäftigt, doch auch

1) Ib. I, 18.

2) Ib. II, 14; de anima I fol. 126 a. ὅτι ἀχώριστος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, οὗ ἐστὶ ψυχή.

für die Geschichte der Philosophie nicht ganz ohne Bedeutung war. Wir meinen den berühmten Arzt Klaudios Galenos, welcher um etwas älter als der vorerwähnte Alexandros unter dem Kaiser M. Aurelius und seinen Nachfolgern bis in die Zeiten des Severus blühte. Dieser Mann hatte es sich zur Aufgabe gemacht, ausgehend von eigener Erfahrung und von den ältern Ueberlieferungen der Hippokratischen Schule durch methodische Anwendung der logischen Regeln und einiger von den ältern Philosophen entlehnten Begriffe ein System der Arzneikunst zu erbauen. Was er in dieser Hinsicht geleistet hat, mit wie vieler oder wie weniger Kunst er hierbei zu Werke ging, dies zu beurtheilen liegt uns nicht ob. Dagegen dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß er auch darauf Anspruch machte, Philosophie zu lehren und theils in eigentlich philosophischen Werken, theils bei Begründung medicinischer Lehren philosophische Kenntnisse zu verbreiten. Es kann uns nicht gleichgültig sein, von welcher Art dieselben waren, sowohl im Allgemeinen, weil der sehr geachtete Stand der Aerzte, auf welchen sie zunächst wirkten, einen großen Einfluß auf die philosophische Denkweise der Zeit ausüben mußte, als auch besonders weil mit der Entwicklung der gelehrten Arzneikunst auch die Geschichte des neuern Skepticismus in genauer Verbindung steht.

Schon vor der Zeit des Galenos hatte sich, wie zu erwarten stand, die philosophische Denkart bei den Aerzten in verschiedener Weise geltend gemacht und es hatten sich in dogmatischer Weise Schulen der Arzneikunst gebildet, welche theils der Epikurischen Atomenlehre, theils den

stoischen Begriffen, die sogenannten Pneumatiker, huldigten. Die Lehren dieser Aerzte jedoch können von uns bei Seite liegen gelassen werden, weil sie in der Philosophie nichts neuerten. Es hatte sich aber auch schon im Streite gegen diese dogmatischen Aerzte und gegen die Verwirrung, welche ihre vorgefaßten Meinungen der Erfahrung zu bringen drohten eine andere Partei der Aerzte hervorgethan, welche sich an die Erfahrung allein halten wollten, ohne auf philosophische Weise nach den Gründen zu forschen. Galenos wollte weder mit den reinen Empirikern diese Forschung aufgeben, noch fand er die Erklärungen der philosophischen Aerzte genügend; er ergriff einen andern Weg, indem er zu seinen Erklärungsversuchen einer eklektischen Philosophie sich bediente, welche zwar meistens an die Platonische und Aristotelische Lehre sich anschloß, ohne jedoch auch stoische Begriffe zu verschmähen, welche zu seiner Zeit eine allgemeine Verbreitung in der Wissenschaft gefunden hatten. Die Natur seiner Wissenschaft mußte ihn auf die Erfahrung hinweisen, als auf eine sichere Quelle der Erkenntniß. Er vertraute dieser in einer solchen Weise, daß er sich in keinen Streit einlassen wollte, in welchem erst der Glaube an die Wahrheit der Erscheinungen festgestellt werden sollte*). Eben dadurch entzog er sich einer gründlichen Forschung über die Bedeutung der Erscheinung und über die obersten Begriffe, von welchen ihre Erklärung abhängig ist. Aber nach seiner Ansicht soll die Er-

*) Die Zweifler an der Wahrheit der Erscheinungen nennt er ἀγροικοπυρρωνείους. De praenot. ad Posth. 5. p. 623 Kühn.

ſcheinung ſelbſt den Grund der Schlüſſe bilden, durch welche ein ſicherer Beweis zu führen iſt zur Erkenntniß des Nicht-Erſcheinenden, der Gründe der Erſcheinungen. Er vergleicht daher die, welche die Beweiſe und die Lehre von den Beweiſen vernachläſſigen, mit ſolchen, welche die Lehren der Aſtronomie einſehen wollen, ohne Mathematik und Geometrie getrieben zu haben [1]). Daher dringt er beſonders auf die logiſchen Uebungen, ohne welche keine Lehre auf genaue Weiſe feſtgeſtellt werden könne [2]), und er ſcheint keinen geringen Fleiß auf dieſen Theil philoſophiſcher Forſchung verwendet zu haben, wenn man die lange Reihe logiſcher Schriften überſieht, welche er in dem Verzeichniß ſeiner Werke angibt. Es erweckt Theilnahme, wenn er uns erzählt, daß er in ſeiner Jugend nichts mehr von den Philoſophen gefordert habe, als daß ſie ihm eine ſichere Theorie des Beweiſes geben ſollten, daß er aber in der Erwartung eine ſolche bei ihnen anzutreffen, ſich getäuſcht geſehen habe. Denn auch über dieſen Gegenſtand habe er verſchiedene Meinungen, Streitigkeiten und offenbar Falſches vortragen hören. Daher, meint er, wären nicht ſeine Lehrer daran Schuld, daß er nicht den Zweifeln der Pyrrhonier ſich ergeben habe; nur den mathematiſchen Wiſſenſchaften, welche ein altes Erbe ſeiner Familie geweſen, habe er es zu danken, daß er Vertrauen zu den Wiſſenſchaften behalten, und ſo ſei er darauf ausgegangen, eine eigene Theorie vom Beweiſe in der Art der Geome-

1) De constit. art. med. 8 fin. p. 254.

2) De elem. ex Hipp. I, 6 p. 460; quod opt. med. sit quoque phil. p. 60.

trie sich zu entwerfen[1]). Es ist zu bemerken, daß er der Platonischen und stoischen Logik weniger geneigt war als der Aristotelischen[2]). Wie weit aber ist er in seinen noch vorhandenen Schriften von der kurzen und genauen Methode der Geometrie entfernt! Und nicht blos in den Werken, welche ihres der Erfahrung angehörigen Inhalts wegen einen strengen Beweis nicht zuließen, sondern auch besonders in den Werken philosophischen Inhalts, in welchen er sich seiner rednerischen Geschwätzigkeit bis zum Uebermaaße überläßt und unter dem Schwall tönender Worte nur selten ein ansprechender Gedanke gefunden wird. Daß es ihm an der Strenge eines geregelten Denkens fehlte, welche allein logische Untersuchungen seiner Art fruchtbar machen kann, scheint seine Schrift über die Sophismen hinlänglich zu beweisen, in welcher er den beim Aristoteles fehlenden Beweis führen will, daß nur die sechs von diesem angeführten Trugschlüsse möglich sind, diesen Beweis aber aus einer anderswoher entnommenen und schielend angewendeten Eintheilung führen zu können glaubt[3]).

---

1) De libr. propr. 11.

2) L. l.; ib. 16. Er schrieb ὅτι ἡ γεωμετρικὴ ἀναλυτικὴ ἀμείνων τῆς τῶν στωϊκῶν.

3) Seine Eintheilung gründet er darauf, daß jedes Sophisma auf einer Zweideutigkeit beruhe; diese könne aber theils im einzelnen Worte, theils in der Zusammensetzung des Satzes bestehen; dann soll weiter die Zweideutigkeit entweder eine Zweideutigkeit der Wirklichkeit oder der Möglichkeit oder der Vorstellung nach sein und auf die Wirklichkeit führt er zwei, auf die Möglichkeit drei Arten, auf die Vorstellung aber nur eine Art der Zweideutigkeit zurück. De sophism. c. 2.

Zwar nicht so zahlreich sind die Schriften des Galenos über die andern Theile der Philosophie, aber doch wird auch eine beträchtliche Zahl ethischer Schriften von ihm angeführt, so wie er denn das Studium der Ethik nicht nur wegen der Verbindung zwischen Körper und Seele den Aerzten empfahl, sondern auch mit nicht geringer Betonung der Worte ihnen die Würde ihrer Kunst zu bedenken gab und sie ermahnte, die Ethik zu üben und zur Unterdrückung aller niedern Leidenschaften, zur Erwerbung jeder Tugend zu benutzen, damit sie um so eifriger ihre Wissenschaft betreiben könnten*). Ueber diesen Theil der Philosophie haben wir nichts Anderes hinzuzusetzen, als daß er sich in ihm ganz der Platonischen Lehre anschloß.

Es läßt sich denken, daß er besonders um die Physik sich beschäftigte, welche in so genauer Verbindung mit seiner Kunst steht. Doch glauben wir nicht nöthig zu haben eine ausführliche Auseinandersetzung seiner Physik zu geben, da sie im Einzelnen auf Erfahrung beruht, im Allgemeinen aber bald an den Platon, bald an den Aristoteles, bald an die Stoiker sich anschließt. Es wird hinreichen, an einigen Beispielen die Art seines Eklekticismus zu schildern. Von seiner Kunst auf die Untersuchung der organischen Natur besonders hingewiesen, verfolgte er keinen Theil der Physik mit so großem Fleiße als die Untersuchung über die Zwecke der Glieder, worin er sich der teleologischen Ansicht des Platon und besonders des Aristoteles anschloß, ohne sich sklavisch an die Meinungen des

*) Quod opt. med. sit quoque phil. p. 60 f.

Einen oder des Andern zu binden, indem seine selbständigen Forschungen über den Bau des thierischen Körpers ihn zu eigenthümlichen Ergebnissen führen mußten. Diesen Theil der Physik schätzte er so hoch, daß er den wahren Anfang einer genauen Theologie in ihm zu sehen glaubte[1]). Er ist daher auch voll von Lobpreisungen der göttlichen Weisheit, welche er in der Bildung der lebendigen Wesen erblickt. Wir finden jedoch diese Richtung seiner philosophischen Ansichten wenig in Uebereinstimmung mit der Wendung, welche er in den Grundlagen seiner ärztlichen Theorie nimmt, indem er in dieser fast Alles auf die Mischung der Elemente zurückführt, auf die Kraft dagegen, welche die Mischung der lebendigen Wesen bildet und zusammenhält, nur wenig Rücksicht nimmt. Denn er geht aus von der Zusammensetzung der vier Elemente, deren Begriffe er im Wesentlichen nach stoischer Weise auffaßt[2]); aus der Zusammensetzung und gehörigen Mischung derselben läßt er die Säfte sich bilden[3]) und aus diesen sodann die gleichartigen und zuletzt aus den letztern die ungleichartigen Theile des Körpers entstehen. Seine ärztlichen Vorschriften gehen eben darauf aus, die gehörige Mischung in allen

---

1) De usu part. XVII, 1 p. 360. *ἡ περὶ χρείας μορίων πραγματεία θεολογίας ἀκριβοῦς ἀληθῶς ἀρχὴ καταστήσεται, πολὺ μείζονός τε καὶ τιμιωτέρου πράγματος ὅλης τῆς ἰατρικῆς.*

2) De elem. ex Hipp. I, 6 p. 468. Er betrachtet sie als Extreme der einfachen Eigenschaften.

3) Es ist hierbei Grundsatz, daß kein Element dem lebendigen Körper fehlen dürfe. Ib. 6 fin. Ebenso wenig darf aber auch in einem lebendigen Körper ein Element rein enthalten sein, denn das Aeußerste läßt er nicht zu. De temp. I, 1.

Theilen des Körpers zu befördern oder wiederherzustellen, und dieser praktischen Ansicht gemäß mußte er auch seine allgemeine Theorie fassen. Ueberhaupt läßt sich nicht verkennen, daß er in seinen Untersuchungen von dem praktischen Zwecke seiner Kunst sehr abhängig war, wie er denn gar nicht verhehlte, daß er die Untersuchungen, welche über das Praktische hinausgehen, über Gott und über sein Verhältniß zur Welt, ob die Welt ewig oder geworden sei und dergleichen mehr, für unnütze Künste ansah, wobei er sich auf den Sokrates, den Xenophon und selbst den Platon berief[1]). Nur die Künste, welche dem Leben nützlich sind, verdienen den Namen der Kunst[2]). Größern Werth als die Untersuchungen über die Verhältnisse der höchsten Begriffe zu einander mußte ihm nun wohl die Lehre von der Seele haben; aber wir haben schon vorher angedeutet, daß er auch auf diese weniger einging, als auf die Lehre von der materiellen Zusammensetzung des Körpers. Hieraus erklärt sich die eklektische zugleich und skeptische Weise, in welcher er sich über die Seele äußerte. Er zeigt wohl eine Neigung dem Aristotelischen Begriffe von der Seele sich anzuschließen, indem er die Platonische Lehre, daß die Seele unkörperlich sei, nicht begreifen zu können erklärt, weil er in dem Unkörperlichen keinen Unterschied zu erkennen vermöge, während die Seelen doch offenbar von einander verschieden wären, und weil er nicht einsehe, wie die Seele über den Körper sich verbreiten könnte, wenn sie nicht et-

---

1) De Hipp. et Plat. plac. IX, 7 p. 779 ff.

2) Adhort. ad art. add. 9. *ὁπόσοις τῶν ἐπιτηδευμάτων οὐκ ἔστι τὸ τέλος βιωφελές, ταῦτ' οὐκ εἰσὶ τέχναι.*

was am Körper sein sollte [1]). Deswegen kann er auch den Beweisen des Platon für die Unsterblichkeit der Seele nicht vertrauen [2]) und meint, es habe noch Niemand durch wissenschaftlichen Beweis nachgewiesen, worin das Wesen der Seele bestehe, weswegen er sich denn auch keine, nicht einmal eine wahrscheinliche Meinung über dasselbe bilden könne [3]). Hierbei erklärt er sich auch gegen die Meinung der Platoniker, daß die über die ganze Welt verbreitete Seele die lebendigen Wesen bilde, indem es ihm nahe an Gottlosigkeit zu streifen scheint, anzunehmen, daß dies göttliche Wesen auch in allerlei verächtliches Gewürm seine formende Kraft lege [4]). Weicht er nun auch in diesen Ansichten von den Platonikern ab, so schließt er sich ihnen doch wieder an in der Eintheilung der Seelenvermögen und in der Lehre von den Werkzeugen, an welche sie gebunden sind. In dieser Rücksicht bestreitet er sehr eifrig

---

1) Quod animi mor. corp. temp. sequ. 3 p. 776. *διὰ το μὴ γινώσκειν με τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὁποία τίς ἐστιν, ἐκ τοῦ γένους τῶν ἀσωμάτων ὑποθεμένων ἡμῶν ὑπάρχειν αὐτήν. ἐν μὲν γὰρ σώματι τὰς κράσεις ὁρῶ πάμπολύ τε διαφερούσας ἀλλήλων καὶ παμπόλλας οὔσας· ἀσωμάτου δ' οὐσίας αὐτῆς καθ' ἑαυτὴν εἶναι δυναμένης, οὐκ οὔσης δὲ ποιότητος ἢ εἴδους σώματος οὐδεμίαν νοῶ διαφοράν, καίτοι πολλάκις ἐπισκεψάμενός τε καὶ ζητήσας ἐπιμελῶς· ἀλλ' οὐδέ, πῶς οὐδὲν οὖσα τοῦ σώματος εἰς ὕλον αὐτὸ δύναιτ' ἂν ἐκτείνεσθαι.* Ib. c. 5. p. 785 ff.

2) Ib. c. 3 fin.

3) De foet. format. 6 p. 700. *ἀλλ', ὅπερ ἔφην, οὐδεμίαν εὑρίσκων δόξαν ἀποδεδειγμένην ἐπιστημονικῶς ἀπορεῖν ὁμολογῶ περὶ ψυχῆς οὐσίας, οὐδ' ἄχρι τοῦ πιθανοῦ προελθεῖν δυνάμενος.*

4) L. l.

die Meinung des Aristoteles von dem Sitze der Seele im Herzen und von der Bestimmung des Gehirns zur Abkühlung des Herzens, indem er hierin auf seine anatomischen Untersuchungen sich beruft, welche ihm die Verbindung der Nerven des Gehirns mit den Sinnenwerkzeugen nachgewiesen hatten*).

Galenos hatte gelehrter als jeder Andere die Lehren der ältern Philosophie für die wissenschaftliche Ausschmükkung der Arzneikunst verwendet, er scheint überdies nach dem Urtheile gelehrter Aerzte einen nicht verächtlichen Schatz von Erfahrungen zu seinen Zwecken benutzt zu haben und, um seine Kenntnisse geltend zu machen, stand ihm eine zwar geschwätzige, aber den Anforderungen seiner Zeit genügende Beredtsamkeit zu Gebote; daher kann man sich nicht wundern, daß er einen großen Beifall und viele Anhänger seiner Lehre gewann; aber noch weniger wird man sich wundern, daß auch eben bei seinen Kunstverwandten eine starke Abneigung sich fand, der Anwendung philosophischer Begriffe auf ihre Praxis nachzugeben, indem sie wohl nicht ohne Grund befürchten durften, daß eine solche, so wie sie von Galenos nicht weniger, als von seinen Vorgängern in der dogmatischen Heilkunst versucht worden war, nur zur Verwirrung und zur Entstellung der Ergebnisse reiner Beobachtung führen würde. Freilich mochten wohl die früheren Aerzte aus der Epikurischen und stoischen Schule plumper zu Werke gegangen sein, als Galenos; aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie dabei doch

*) De usu part. VIII, 2; 3; besonders über den letzten Punkt p. 623 ff.

den Vortheil vor diesem voraus hatten, auf eine zusammenhängendere Weise zu philosophiren [1]), und je mehr er durch die Erfahrungen nach verschiedenen Seiten gezogen wurde, je mehr die weitere Ausbildung der Erfahrungen selbst das Ungenügende der ältern physischen Lehren in das Licht treten ließ, um so mehr mochten auch Aerzte, welche in der Erfahrung allein das Heil ihrer Wissenschaft sahen, zu einer prüfenden Untersuchung der gesammten frühern Philosophie sich aufgefordert fühlen.

Diese Betrachtungen führen uns auf die Skeptiker dieses Zeitraums. Nach den Ueberlieferungen, welche auf uns gekommen sind, pflanzte sich die skeptische Denkart, welche wir in der zweiten Periode gefunden haben, spärlich weiter fort. Es wird uns ein Verzeichniß der Skeptiker von Timon an mitgetheilt, welches aber offenbar Lücken hat [2]), wenn wir nicht lieber mit einem spätern Skeptiker Menodotos annehmen sollen, daß die skeptische Schule eine Zeit lang geruht habe, bis sie von einem gewissen Ptolemäos von Kyrene wieder ergriffen wurde. Als Schüler desselben werden Herakleides und Sarpedon genannt. Von allen diesen Männern ist nichts weiter bekannt und erst der Schüler des Herakleides, Aenesidemos, gab der skeptischen Ansicht eine festere Begründung. Die Reihe der skeptischen Lehrer vom Ptolemäos an scheint ohne Lücken

1) Wer sich genauer über die seltsame Eklektik des Galenos unterrichten will, den verweisen wir auf Kurt Sprengels Beiträge zur Gesch. der Medicin. 1. Bd. 1. Stck. S. 117 ff.

2) Diog. Laert. IX, 115; 116. Zwischen dem Timon und dem Aenesidemos fallen hiernach nur vier Generationen, welches gewiß über 100 Jahre zu wenig ist.

zu sein [1]), unsere Nachrichten über dieselben sind aber so dürftig, daß wir über ihre Lebensumstände fast gar nichts sagen und nur einigermaßen die Zeit, in welcher sie lebten, errathen können. Zwar sind wir es gewohnt, daß in diesem Zeitraume auseinanderfallender Schulbildung eine Schule um die Lehrer der andern sich nur wenig kümmert, Jeder mehr auf das Alte, als auf das Neue sieht; daß jedoch die skeptische Schule so ganz und gar von allen Uebrigen übergangen wird, obwohl sie eine nicht unbedeutende Litteratur gehabt zu haben scheint, möchte wohl noch einen besondern Grund haben. Cicero betrachtete zu seiner Zeit die skeptische Philosophie als erloschen [2]); Seneca kennt zu seiner Zeit keinen Lehrer der Pyrrhonischen Philosophie [3]); fast nirgends geschieht ihrer Erwähnung außer von solchen, welche ausdrücklich über die Sekten oder die Geschichte der Philosophie schrieben, und von Aerzten. Wir zweifeln nicht daran, daß ihre Wirksamkeit für die Arzneiwissenschaft besonders von Bedeutung war, ja wir sind geneigt anzunehmen, daß diese neuern Skeptiker sämmtlich Aerzte waren, weil alle, von deren Lebensumständen wir etwas wissen, und dies ist die größere Zahl, zu den Aerzten gehörten [4]). Ueber die Zeit, wann diese Skeptiker

1) Dies schließen wir daraus, daß die Ueberlieferung beim Diogenes a. a. O. auf den Menodotos, einen der Häupter der skeptischen Schule, sich beruft. Daß Agrippa in dieser Reihe nicht genannt ist, beweist wohl nur, daß er einem Nebenzweige der Schule angehörte.

2) De orat. III, 17; de fin. II, 11; 13.

3) Quaest. nat. VII, 32.

4) Vom Aenesidemos bis zum Saturninos zählen wir mit Einschluß beider 9 skeptische Lehrer, von welchen 6 als Aerzte und

lebten, finden wir auch keine genaue Angabe, doch läßt sie sich ungefähr errathen. In den Schriften des Sextos nämlich, des Empirikers, können wir aus dem Charakter des skeptischen Streits gegen die Dogmatiker deutlich erkennen, daß er zu einer Zeit sich ausgebildet haben muß, als die Schule der Stoiker noch den meisten Einfluß auf die wissenschaftliche Denkart ausübte. Denn wenn auch die übrigen Sekten der Dogmatiker von den skeptischen Gründen nicht verschont werden, wenn es auch eine Hauptwendung des Skepticismus ist, die Meinungen aller erdenklichen Schulen, der schon halb vergessenen nicht weniger, als der noch blühenden, einander entgegenzusetzen, so spielt doch hierbei die stoische Schule immer die Hauptrolle. Keine Lehre wird so genau untersucht, als die ihrige; die

---

zum Theil als sehr bedeutende ärztliche Schriftsteller nachzuweisen sind, nämlich: Sextos der Empiriker und Satorninos werden ausdrücklich empirische Aerzte genannt Diog. L. IX, 116; Herodotos, der Lehrer des Sextos, der Sohn des Areios, der ebenfalls Arzt war, dessen Lehrer Menodotos, so wie Theodas oder Theudas gehörten zu den berühmtesten empirischen Aerzten; auch Zeuxis wird als Arzt erwähnt. Galen. de libr. prop. 9; de comp. med. sec. loc. III. p. 636; V. p. 834; de simpl. medic. temp. I. p. 432. Auch der Herakleides von Tarent, welcher als empirischer Arzt erwähnt wird, ist vielleicht der Lehrer des Aenesidemos. Galen. de comp. med. sec. loc. II. p. 534; de libr. pr. 9. Ich erwähne hierbei, daß man die Skeptiker zu den empirischen Aerzten zählte, daß dies jedoch Sextos der Empiriker nicht billigt, sondern meint, sie könnten eher den methodischen Aerzten zugezählt werden. Hypot. Pyrrh. I, 236 ff.; cf. adv. math. VIII, 327. Allein sein Unterscheidungsgrund zwischen Empirikern und skeptischen Aerzten läßt sich wohl kaum festhalten, und er selbst hat ihn nicht festgehalten. Ib. 191. Galenos gibt an, daß sie zu verschiedenen Schulen sich gehalten hätten. De simpl. med. temp. l. l.

Formen und Darstellungsweisen ihrer Wissenschaft gelten fast mit den Formen der Wissenschaft überhaupt gleich. Nun wissen wir aber, daß die stoische Philosophie gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt zu sinken begann und daß mit der Mitte des dritten Jahrhunderts die Neu-Platonische Philosophie zu einem Ansehn gelangte, welches bald alle übrige philosophische Schulen überflügelte; von den Meinungen dieser Philosophie finden wir auch nicht die geringste Andeutung in den skeptischen Untersuchungen des Sextos, obgleich eben diese Schule eine reiche Ernte für den Zweifel an alle philosophische Erkenntniß dargeboten haben würde*). Es läßt sich hieraus wohl mit Sicherheit schließen, daß wenn auch nicht Sextos, doch die Männer, deren skeptische Gründe er in einen Körper zusammenzufassen strebte, spätestens in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebten. Etwas Genaueres scheint sich aus den Schriften der griechischen Aerzte zu ergeben. Die Werke des Galenos gegen die Empiriker sind nur gegen den Menodotos und den Theudas gerichtet; den Herodotos, den Schüler des Menodotos, erwähnt er in einer spätern Schrift; auf den Empiriker Sextos, den Schüler des Herodotos, hat er aber keine Beziehung

*) Sextos sagt geradezu, daß er die Geschichte der Philosophie von den Physikern bis auf die jüngsten Philosophen, d. h. bis auf die Stoiker, ausgeführt habe. Adv. Math. VIII, 1; pyrrh. hyp. I, 65. *κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικοὺς τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.* Er erwähnt selten Philosophen seiner oder überhaupt der spätern Zeit. Doch wird der früher genannte Stoiker Basileides von ihm angeführt, welchen man für den Lehrer des M. Aurelius hält. Adv. math. VIII, 258 c. not. Fabr.

genommen, obgleich dieser in einer spätern medicinischen Schrift unter die Häupter der empirischen Aerzte gezählt wird [1]). Ein solcher Mann, welcher das Ganze der skeptischen Lehren zusammengestellt hatte, hätte nach der Weise des Galenos nicht von ihm übergangen werden können, wenn jener zu seiner Zeit eins seiner Werke schon herausgegeben hätte. Hieraus müssen wir schließen, daß Herodotos ungefähr Zeitgenosse des Galenos war, Sextos aber in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte. Rechnen wir nun von dieser Zeit zurück, so möchte Aenesidemos ungefähr zu Anfange unserer Zeitrechnung geblüht haben [2]).

Aus der Reihe der neuern Skeptiker bis auf den Sextos herab treten uns nur sehr wenige auf eine persönliche Weise hervor. Am meisten noch Aenesidemos,

---

1) Nämlich in der introductio, welche fälschlich unter den Werken des Galenos steht, c. 4.

2) Man hat gewöhnlich nach Fabric. ad Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 235 angenommen, Aenesidemos sei Zeitgenosse des Cicero gewesen. Diese Annahme stützt sich hauptsächlich darauf, daß er von Akademikern seiner Zeit sagte, sie stimmten zuweilen den Stoikern bei und zeigten sich als Stoiker, welche gegen Stoiker stritten; denn man bezog diese Aeußerung auf den Akademiker Antiochos. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß viele Akademiker in die Fußtapfen des Antiochos traten. Aus der Angabe des Aristokles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 8, daß Aenesidemos ἐχθὲς καὶ πρώην die skeptische Lehre wieder angefacht habe, läßt sich nichts schließen. Eine andere Zeitrechnung würde sich ergeben, wenn man den Skeptiker Zeuxis, den zweiten Nachfolger des Aenesidemos, für eine Person mit dem herophilischen Arzte dieses Namens, welchen Strab. XII, 8 fin. als seinen Zeitgenossen erwähnt, zu halten hätte, wie dies Menag. ad Diog. L. IX, 106 thut. Ich halte aber diese Annahme für sehr unsicher.

von welchem wir wissen, daß er aus Gnossos stammte und zu Alexandria lehrte. Von diesem Manne ist es aber noch nicht einmal gewiß, daß er seiner Denkart nach der skeptischen Schule angehörte, wiewohl er zur Verbreitung der skeptischen Lehre viel beigetragen zu haben scheint. Denn es wird uns gesagt, daß er der Lehre des Herakleitos zugethan gewesen, die skeptischen Untersuchungen aber als ein Mittel betrachtet habe, zu jener zu gelangen. Wir finden dies ganz im Geiste seiner Zeit, welche die ältern Lehren zu erneuern und mit einander zu verbinden suchte. Ueber die Art, wie beide mit einander in Zusammenhang ständen, scheint er sich sehr deutlich ausgesprochen zu haben. Denn er sagte, zuerst müsse man in skeptischer Weise erkennen, daß Entgegengesetztes an demselben erscheine, ehe man zu der Erkenntniß des Herakleitos gelange, daß Entgegengesetztes an demselben sei [1]). Aber es scheint hiernach kaum zweifelhaft zu sein, daß er sich selbst der skeptischen Schule nicht anschließen wollte, weil diese über das der Erscheinung zum Grunde Liegende nichts urtheilen wollte, wie auch Aenesidemos selbst anerkannte [2]). Der Skeptiker würde also auch nicht zugeben, daß man

---

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 210. *ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημιον ἔλεγον, ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι· καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περὶ το αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.*

2) Phot. cod. 212 p. 281 Hoesch. *σημεῖα μέν, ὥςπερ τὰ φανερά φαμεν τῶν ἀφανῶν, οὐδ' ὅλως εἶναί φησι, ἠπατῆσθαι δὲ κενῇ προσπαθείᾳ τοὺς οἰομένους.*

vom Sein aussagen könnte, ihm komme Entgegengesetztes zu, und Aenesidemos täuschte sich hierin so wenig, daß er vielmehr bemerkte, der Skeptiker werde gar nicht einmal sagen, daß es ein Seiendes gebe oder nicht [1]). Noch weniger können andere Sätze dieses Mannes mit seinem vorgeblichen Skepticismus vereinbart werden. So, wenn er lehrte, das Seiende oder das Wesen (οὐσία) sei Körper und zwar der erste Körper [2]), welches einen Gegensatz zwischen dem zum Grunde liegenden ersten Körper und dem erscheinenden oder offenbaren Körper voraussetzt; so auch, wenn er annahm, daß der Grund aller Dinge die Luft sei [3]). In diesen Aeußerungen mochte er noch einigermaßen an die Lehre des Herakleitos sich anzuschließen scheinen, weniger war dies aber gewiß der Fall, wenn er den Grund aller Dinge auch die Zeit nannte, welche körperlich sei [4]), und wenn er mit dieser Lehre andere Sätze in Verbindung brachte, welche auf ein sehr entschiedenes Streben zu deuten scheinen, alle Gegensätze in dem Begriffe des Einen Urgrundes zu vereinen und auszulöschen. In diesem Sinne ist es wohl offenbar zu nehmen, daß er nicht nur behauptete, die ganze Zeit, unstreitig die Bewegung des Himmels, sondern auch das Jetzt, das einfache Element der Zeit, sei der Urgrund aller Dinge, so wie auch die Einheit, als das einfache Element der Zahl, das erste Wesen sei; denn aus der Vervielfältigung des Jetzt und der Einheit würden die Zeiten und die Zahlen, der Theil

1) Ib. p. 280.
2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 138; adv. math. X, 216.
3) Ib. 233.
4) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 138; adv. math. X, 216.

aber sei sowohl ein anderes als das Ganze, als auch dasselbe mit dem Ganzen, weil nemlich das erste Wesen sowohl ganz sei, als auch Theil, ganz nämlich in Beziehung auf die Welt, Theil aber in Beziehung auf die Natur dieses bestimmten lebendigen Wesens *). Es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß in allen diesen Sätzen die pantheistische Ansicht der Herakleitischen Lehre sich ausdrückt. Ihr ist das Wesen aller Dinge, die Einheit der ganzen Welt, in einem jeden Dinge ausgedrückt und vollständig enthalten, so in dem Theile, wie in dem Ganzen; deswegen ist eine jede Vielheit in der Welt auch nur eine Wiederholung derselben Einheit und in jedem Augenblicke der Zeit ist das Ganze vollständig vorhanden. Deswegen konnte Aenesidemos wohl sagen, daß an demselben das Entgegengesetzte sei. Daß er die ursprüngliche Einheit

*) Ib. 216 f. *ὅθεν καὶ διὰ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς καθ' ἓξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἁπλᾶς λέξεις, αἵ τινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι, τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥ τίς ἐστι σωματική· τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολυπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι. τὸ μὲν γὰρ νῦν, ὅ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστι, ἔτι δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ τοῦ χρόνου. τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολυπλασιασμὸν εἶναι τῆς μονάδος.* Ib. IX, 337. *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησί, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ αὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος· ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζῴου φύσιν.* Der letzte Satz ist dunkel in meiner Umschreibung, wie in der Quelle. Die Art, wie Sextos ganz Unverständliches referirt, ist überhaupt merkwürdig. Der Anfang der ersten Stelle beweist, daß Aenesidemos seine Herakleitische Lehre sehr systematisch durch Vergleichung der Formen des Seins mit den Formen der Sprache zu begründen suchte.

Luft und Zeit nannte, scheint darauf zu deuten, daß er sie als ein lebendiges Wesen ansah. Wir irren vielleicht nicht, wenn wir muthmaßen, daß dieser materialistische Pantheismus mit der Arzneiwissenschaft der skeptischen Schule in Verbindung stand, woraus es sich auch wohl erklären ließe, daß Aenesidemos die Meinungen des Herakleitos von dem Einströmen des göttlichen Feuers in unsere Seele auf eine ganz sensualistische Weise deutete [1]). In diesen Richtungen war er nun dem Wesentlichen noch von den Stoikern nicht sehr entfernt, und wenn er dessenungeachtet besonders gegen die Stoiker stritt und den neuern Akademikern ihre Uebereinstimmung mit den Stoikern vorwarf, so mag dies in Nebendingen oder auch darin seinen Grund gehabt haben, daß er die Stoiker in ihrer pantheistischen und materialistischen Richtung nicht consequent genug fand [2]).

Wenn wir nun in Rücksicht auf diese ganze Lehre den Aenesidemos nicht zu den Skeptikern zu zählen haben, so ist sie doch gewiß nur von sehr geringem Erfolg auf den weitern Verlauf unserer Geschichte gewesen; sie ist nur eine Spur von der pantheistischen Denkart, welche in seiner Zeit an verschiedenen Orten sich wieder hervorthat, am meisten aber im Oriente; als eine solche finden wir sie als ein kleineres neben vielen größern Denkmalen

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 349; 350.

2) Wir haben früher erwähnt, daß Sextos der Empiriker in seinen medicinischen Ansichten der methodischen Schule sich geneigt zeigte; so könnten wohl frühere Skeptiker auch der pneumatischen Schule sich zugeneigt haben, ohne doch die wissenschaftliche Grundlage derselben zu billigen. Zuletzt hat doch ein jeder Skepticismus einen Dogmatismus im Hinterhalt.

seiner Zeit. Daß sich ein solcher Pantheismus mit skeptischen Untersuchungen verband, kann uns nicht wundern, wenn wir bemerken, wie neben den pantheistischen Lehren immer eine entschiedene Polemik gegen alle verständige Entwicklung der Wissenschaft einhergelaufen ist, wovon wir auch schon hinlängliche Spuren bei den Eleaten, den Megarikern und selbst bei dem Herakleitos gefunden haben. In der That hat diese Spuren der spätere Skepticismus sehr eifrig verfolgt [1]) und Aenesidemos wollte wohl in keinem andern Sinne den Skepticismus als Weg zur Herakleitischen Philosophie angesehen wissen, als nur in wiefern er die gewöhnliche Ansicht der Dinge stört und sie als eine in sich nichtige Vorstellungsweise darzustellen sucht, dadurch aber der pantheistischen Lehre Bahn bricht. Dies drückt sich auch in seiner Erklärung der Pyrrhonischen Lehre aus. Sie sei, meinte er, eine Erinnerung an die Erscheinungen oder an das sonst wie Gedachte, durch welche Alles mit Allem zusammengeworfen und in der Vergleichung desselben gefunden werde, daß es viele Ungleichheit und Verwirrung an sich trage [2]). Wenn nun in dieser pantheistischen Ansicht des Aenesidemos seine geschichtliche Bedeutung nicht liegt, so kann man ihm dagegen in seiner Ausbildung der skeptischen Lehrweise eine ausge-

1) Diog. L. IX, 72; 73.

2) Ib. IX, 78. *ἔστιν οὖν ὁ Πυρρώνειος λόγος μνήμη τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνησίδημος.* Man hat für *μνήμη τις* etwas Anderes substituiren wollen, es ist aber das Richtige, denn in der *μνήμη* besteht den Skeptikern alle Vernunft nach Sext. Emp. adv. math. VIII, 288.

breitete Wirksamkeit nicht absprechen, denn er wird ausdrücklich als eines der Häupter der neuern skeptischen Schule genannt [1]), auf welche übrigens die pantheistische Grundlage seiner Skepsis sich nicht fortgepflanzt zu haben scheint [2]), denn bei den spätern Skeptikern finden wir keine Spur derselben.

Wenn wir nun etwas Eigenthümliches aus den skeptischen Untersuchungen des Aenesidemos hervorheben sollten, so würden wir uns in einiger Verlegenheit befinden, indem über seine skeptischen Beweise uns nur sehr wenig gesagt wird, und dies zwar so, daß es theils als ein Eigenthum der frühern Skeptiker in Anspruch genommen werden kann, theils mit den Beweisen der spätern Skeptiker auf ununterscheidbare Weise vermischt worden ist. Das Letztere gilt namentlich von den Beweisen, welche Aenesidemos gebrauchte, um zu zeigen, daß der Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung nicht erkannt werden könne [3]).

---

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 222.

2) Der Grund hiervon liegt wohl zum Theil darin, daß Aenesidemos seinen Skepticismus getrennt von seiner Herakleitischen Lehre vortrug. Daher sagt Sextos mehrmals, wenn von dieser die Rede ist, *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* und beruft sich auf eine Schrift, die er *πρώτη εἰσαγωγή* nennt. In der skeptischen Hauptschrift des Aenesidemos, *Πυρρώνειοι λόγοι* 8 Bücher, aus welcher Photios cod. 212 uns einen nur zu kurzen Auszug gegeben hat, war, nach diesem zu schließen, keine ausführliche Rede von der Herakleitischen Lehre. Wahrscheinlich ist die *ὑποτύπωσις εἰς τα Πυρρώνεια* von dem ersten Buche dieser Schrift nicht unterschieden.

3) Daß er gegen den Begriff der ursachlichen Verbindung polemisirte, ist entschieden aus Phot. bibl. cod. 212 p. 280; 281; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 180 ff.; adv. math. IX, 218. Wenn man aber das der letzten Stelle weiter Folgende bis

Wir finden es unmöglich, das, was in dieser Beziehung sein Eigenthum ist, von dem zu sondern, was die spätern Skeptiker ihm zufügten. Das Erstere dagegen gilt von den bekannten zehn Zweifelsgründen, als deren Urheber Aenesidemos uns angegeben wird[1]), von welchen wir aber schon gezeigt haben, daß sie auch bei den ältern Skeptikern sich schon vorfanden, so daß Aenesidemos nur als der angesehen werden kann, welcher sie zuerst vollständig sammelte. Alles Uebrige, was von der Lehre des Aenesidemos uns mitgetheilt wird, ist nur unbedeutend und von keiner eigenthümlichen Farbe[2]).

---

§. 266 dem Aenesidemos zugeschrieben hat, so ist kein Grund vorhanden, wie schon Tennemann Gesch. der Phil. Bd. 5 S. 93 Anm. bemerkt hat, warum man ihm nicht auch das noch weiter Folgende beilegen sollte; aber dies geht nun in das Unbestimmte immer weiter fort, ohne daß irgendwo das Ende der Gründe des Aenesidemos angegeben wäre. Daher halte ich es für gerathener, dies Alles nur als Gesammteigenthum der skeptischen Schule zu betrachten. Es kommt hinzu, daß §. 277 eine Eintheilung vorkommt, welche mit der Eintheilungsweise des Aenesidemos nach Sext. adv. math. X, 38 nicht übereinstimmt.

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 345; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

2) So die Angabe über den sittlichen Zweck der Skeptiker b. Diog. L. IX, 107; Phot. l. l. p. 281, woraus Aristocl. l. l. zurecht gewiesen werden muß; die Unterscheidung zwischen falschen und wahren Erscheinungen Sext. adv. math. VIII, 8; die Gründe gegen das Wahre ib. VIII, 40 f.; der Grund gegen die Annahme, daß die Zeichen sinnlich seien, welcher auf den zehnten Zweifelsgrund zurückgeht ib. 215; cf. 234; die Unterscheidung der zwei Arten der Bewegung ib. X, 38 und die Worterklärung des Guten ib. XI, 42, so wie einiges Andere.

Doch daran, daß Aenesidemos die zehn Zweifelsgründe sammelte, möchten wir noch am meisten einen Leitfaden in dem Dunkel der Fortbildung der skeptischen Schule finden. Es zeigt sich darin auf jeden Fall das Bestreben, eine gewisse Ordnung in die skeptische Lehre zu bringen und eine Uebersicht über die Masse ihrer Einwürfe gegen die Dogmatiker zu gewinnen. Eine solche Richtung seiner Bestrebungen in der Ausbildung der Skepsis erkennt man auch in seiner Aufzählung der acht verschiedenen Fälle, in welchen die Dogmatiker bei Aufsuchung der Ursachen sich täuschen sollen[1]), und überhaupt gibt es Sextos ausdrücklich im Gegensatz gegen die Forschungsweise der neuern Akademiker als das Bestreben der Skeptiker an, nur die Hauptsätze der Dogmatiker und das Allgemeinere ihrer Lehren zu widerlegen, weil damit auch die Gewißheit der mehr in das Besondere eingehenden Folgerungen fallen müsse[2]). Nun finden wir aber hiermit in Uebereinstimmung, daß die auf den Aenesidemos folgenden Skeptiker fortschreitend die Zweifelsgründe auf eine kleinere Zahl zusammenzogen[3]). Agrippa, ein Skeptiker, von dem wir sonst nur wissen, daß er nach dem Aenesidemos lebte[4]),

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 180 ff.

2) Adv. math. IX, 1.

3) Daß dies fortschreitend geschehen sei, folgern wir wohl nicht mit Unrecht aus der Art, wie Sextos diese spätern Zweifelsgründe nach einander erwähnt. Pyrrh. hyp. I, 164; 178.

4) Diog. L. IX, 88. Was hier *οἱ περὶ τὸν Ἀγρίππαν* gelehrt haben sollen, legt Sextos mit Beziehung auf den Aenesidemos *τοῖς νεωτέροις σκεπτικοῖς* bei. Ohne hinlänglichen Grund hat man aus Diog. L. IX, 106 schließen wollen, Agrippa sei jünger als die Skeptiker Antiochos und Apelles, von

nahm nur fünf Zweifelsgründe an*), von welchen zwei die ältern vollständig oder doch zum Theil enthalten, die drei übrigen aber neu sind. Die erstern erregen Zweifel gegen alle Erkenntniß, weil die Gedanken der Menschen im Leben und in der Wissenschaft nicht mit einander übereinstimmen und weil sie immer nur etwas Verhältnißmäßiges darstellen. Wenn man unter dem Zweifelsgrunde aus der Nicht-Uebereinstimmung der Gedanken auch die Einwürfe mit versteht, welche die Skeptiker von den Widersprüchen unter den sinnlichen Wahrnehmungen zu entnehmen pflegten, wozu man allen Grund hat, so umfaßt er in der That mit dem zweiten zusammengenommen Alles, was die zehn ältern Zweifelsgründe enthielten. Die drei neuen Zweifelsgründe aber unterscheiden sich sehr merklich von den ältern dadurch, daß sie sich nicht wie diese auf den Inhalt, sondern allein auf die Form des wissenschaftlichen Verfahrens beziehen. Daß Agrippa diese hervorhob, das bezeichnet in der That einen Fortschritt in der Entwicklung der skeptischen Untersuchungsweise. In die-

---

welchen jener der Lehrer des Menodotos war. S. Fabric. ad Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 164.

*) Diog. L. IX, 88. *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε προσεισάγουσι, τόν τε ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων.* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 164 ff. in derselben Ordnung, wahrscheinlich aus derselben Quelle; wir haben uns nicht entschließen können, diese Ordnung beizubehalten, da sie offenbar ohne Methode ist; um so weniger, als die Berichterstatter (Sext. Emp. ib. 177) mit so wenig Urtheil verfahren, daß sie diese fünf Zweifelgründe für ganz verschieden von den zehn frühern halten, die doch wenigstens zum Theil unzweideutig in ihnen enthalten sind.

ser Richtung suchte nun Agrippa zu zeigen, daß alle Beweise der Dogmatiker unzureichend wären. Das Streben der Dogmatiker müsse darauf ausgehen, Alles zu beweisen, denn ohne Beweis würden sie keinen Glauben finden. Wenn sie behaupteten, daß sie von sichern Grundsätzen aus etwas beweisen könnten, so könne man ihnen entgegnen, daß diese Grundsätze nur Hypothesen wären, weil sie nicht bewiesen worden. Wollten sie aber die Grundsätze, die Vordersätze des Beweises, weiter beweisen, so müßten sie dabei von neuen Vordersätzen ausgehen, welche sie wieder zu beweisen hätten, und da dies bei jedem möglichen Beweise stattfinden würde, so würden sie mit ihrem Bestreben, Alles zu beweisen, in das Unendliche geführt. Dies sind die beiden ersten formalen Zweifelsgründe des Agrippa. Der Dritte macht auf einen besondern Fehler im Beweisen aufmerksam, auf den sogenannten Cirkel im Beweise. Da wir sehen, daß die übrigen Zweifelsgründe des Agrippa auf etwas Allgemeines ausgingen, so haben wir wohl Grund zu vermuthen, daß er eine allgemeinere Absicht bei der Anführung dieses besondern Fehlers hatte. Vielleicht wollte er dadurch den möglichen Ausreden der Dogmatiker vorbeugen, daß die wissenschaftliche Form der Beweise nur dazu dienen solle, die an sich gewissen Sätze der Wissenschaft durch ihren Zusammenhang untereinander um so fester zu stützen. Wir denken hierbei an das Gleichniß des Zenon von der geballten, mit der andern Hand noch fester zusammengehaltenen Faust. Daß diese Vermuthung richtig sei, ergibt sich aus dem Fortgange in der Entwicklung der skeptischen Schule.

Denn wir sehen, daß noch spätere Skeptiker, unter

welchen wir am liebsten an den Menodotos und seine Schüler denken[1]), in der Lehre des Agrippa Veranlassung fanden, die Zweifelsgründe noch mehr zu vereinfachen. Sie ließen nemlich die auf den Inhalt bezüglichen ganz weg und brachten nur den einen von ihnen, den von der Nicht-Uebereinstimmung gelegentlich, zur Unterstützung der formalen Zweifelsgründe mit an, die drei formalen Zweifelsgründe des Agrippa aber zogen sie in zwei zusammen, indem sie mit Recht den ins Unendliche hinauswerfenden und den auf den Kreis verweisenden unter einen höhern Begriff zusammenfaßten[2]). So blieb ihnen denn ein Dilemma übrig, durch welches sie einen jeden Anspruch der Dogmatiker auf wissenschaftliche Einsicht zurückweisen zu können glaubten. Denn Alles, was erkannt werde, müsse entweder aus sich oder aus einem Andern erkannt werden; daß aber nichts aus sich erkannt werde, ergebe sich aus

---

1) Denn Menodotos war wohl gewiß einer der bedeutendsten unter den spätern Skeptikern, als solcher wird er neben dem Sextos erwähnt, Pseudo-Galen. introductio c. 4, und Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 222 nach der Conj. des Fabr. neben dem Aenesidemos.

2) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 178 f. *παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους. ἐπεὶ γὰρ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ἤτοι ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι δοκεῖ ἢ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεται, τὴν περὶ πάντων ἀπορίαν εἰςάγειν δοκοῦσι. καὶ ὅτι μὲν οὐδὲν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεται, φασί, δῆλον ἐκ τῆς γεγενημένης παρὰ τοῖς φυσικοῖς περί τε τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν νοητῶν ἁπάντων οἶμαι διαφωνίας — — διὰ δὲ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἑτέρου τι καταλαμβάνεσθαι συγχωροῦσιν. εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐξ οὗ τι καταλαμβάνεται, ἀεὶ ἐξ ἑτέρου καταλαμβάνεσθαι δεήσει, εἰς τὸν διάλληλον ἢ τὸν ἄπειρον ἐμβάλλουσι τρόπον.* Auch hier spricht Sextos wieder von andern Tropen.

dem Widerstreite der Dogmatiker über die Grundsätze; wollte man nun behaupten, es könne etwas aus einem Andern erkannt werden, so werde man entweder in das Unendliche zurückzugehen gezwungen oder man verfalle in den Beweis im Cirkel. Daher lasse sich keine Erkenntniß nachweisen. Der Form nach sind diese beiden Wendungen unstreitig den Wendungen des Agrippa vorzuziehen, indem sie Alles, was in diesen vorkommt, als Glied eines Ganzen darstellen, nur mit Ausnahme des Beweises vom Verhältnißmäßigen, welcher als überflüssig angesehen werden konnte, wenn man einmal einen sichern Gang gefunden hatte, in welchem eine jede Widerlegung geführt werden konnte. Man kann hiernach den Skeptikern dieser Zeit nicht absprechen, daß sie allmälig zu einer zusammenhängenden Entwicklung ihrer Denkart fortgeschritten sind. Hierdurch zeichnen sie sich vor den übrigen Sekten ihrer Zeit aus und man darf sich hierüber nicht wundern, da dies eben nur beweist, wie bei der gegenwärtigen wissenschaftlichen Schwäche, so lange nur noch das Bewußtsein von den allgemeinen Forderungen der Wissenschaft übrig blieb, auch das Bewußtsein von der vorhandenen Unfähigkeit, diesen Forderungen zu genügen, zu einer festen Masse zusammenwachsen mußte.

Wenn wir nun von der Seite der formellen Ausbildung die Geschichte des Skepticismus in diesem Zeitraume einigermaßen verfolgen können, so ist es uns dagegen von der Seite ihrer materiellen Gründe nicht so gut geworden. Wir haben nur eine Sammlung dieser Gründe, wie es scheint, ziemlich vollständig, wissen aber fast gar nichts zu sagen über die Art, wie sie allmälig entstanden

ist. Der Sammler ist der berühmte Skeptiker Sextos, ein griechischer Arzt der empirischen Sekte, weswegen er den Zunamen der Empiriker führt. Sein Ruhm beruht darauf, daß er der einzige Skeptiker ist, von welchem uns vollständige Schriften vorliegen*). Sein Verdienst ist gegen die Leistungen der übrigen Skeptiker nicht leicht abzuschätzen; es möchte darauf beruhen, daß er vielleicht vollständiger als irgend ein Anderer die skeptischen Gründe gegen die Dogmatiker gesammelt hat, weswegen seine Schriften die Arbeiten früherer Skeptiker in Vergessenheit brachten. Denn sonst sind seine Gaben von keinem großen Gewichte und am wenigsten möchten wir ihm einen bedeutenden Geist der Erfindung zuschreiben. Vielmehr sehen wir, daß er in langweiliger Breite seinen Streit mit den Dogmatikern führt, Passendes und Unpassendes gegen sie vorbringt und die Stärke seiner Gründe wohl kaum zu schätzen versteht. Auch gibt er seine Ausführung der skeptischen Lehre nicht für etwas Neues aus, sondern er spricht im Namen seiner Schule, deren Gemeingut er vortragen will; nur selten erwähnt er den Urheber eines bestimmten skeptischen Gedankenganges. Man sieht, daß zu

*) Es sind drei Schriften, die Pyrrhonischen Hypotyposen, die Schrift gegen die enkyklischen Wissenschaften und die Schrift gegen die philosophischen Disciplinen. Die beiden letztern werden gewöhnlich als ein Werk betrachtet und unter dem Titel adversus mathematicos zusammengefaßt. So schon Diog. L. IX, 116. Es zeigt aber der Anfang des 7. Buches, daß sie nicht dazu bestimmt sind, ein Ganzes zu bilden. Andere Schriften, welche Sextos zuweilen anführt, doch nicht immer mit sicherer Unterscheidung, sind verloren gegangen. S. adv. math. I, 26; 29; VI, 52; 55; 58; VII, 202; X, 284.

seiner Zeit der Skepticismus, so wie die Lehren anderer Schulen, zu einer gelehrten Ueberlieferung heruntergesunken war. Und bei der bloßen Ueberlieferung war es denn freilich auch wohl unvermeidlich, daß der Gedanke, welcher zum Grunde lag, sich abschwächte, wie wir denn schon früher Gelegenheit gehabt haben zu zeigen, daß Sextos das Verhältniß der von den spätern Skeptikern gefundenen Wendungen zu einander nicht richtig zu schätzen wußte. Auch ist er nicht im Stande, die Gründe der Skeptiker in einer guten Ordnung vorzutragen, vielmehr zeigt das Lockere ihrer Aneinanderreihung von seiner Art, flüchtig zu sammeln. Noch besonders müssen wir die Breite seiner Darstellungen erwähnen. So oft er auch sagt, daß er Weitläuftigkeit vermeiden und nicht immer wieder dasselbe wiederholen wolle, so sind doch seine Bücher von Wiederholungen voll. Dies war freilich nach der Anordnung vieler seiner Untersuchungen nicht leicht zu vermeiden. Denn er liebt es, von der Widerlegung des Allgemeinen auszugehen; dann bemerkt er, wie nun hiermit zwar auch das Besondere widerlegt sei, aber zu mehrerer Sicherheit wolle er nun auch noch das Besondere widerlegen, wobei natürlich alle Fragen über das Allgemeine wiedererwachen. Daß er in der Wahl seiner Gründe nicht zu bedenklich sei, gesteht er selbst ein; er entschuldigt sich aber durch die ihm gewöhnliche Vergleichung des Skeptikers mit dem Arzte. Aus Menschenliebe gehe er darauf aus, die Krankheit der Dogmatiker zu heilen; so wie nun der Arzt gegen schwere Krankheiten starke, gegen schwache Krankheiten schwache Arzneimittel gebrauche, so habe auch der Skeptiker starke Gründe zur Hand für die, welche von

der Krankheit der dogmatischen Meinung heftig ergriffen wären, er bedenke sich aber auch nicht, schwache und wenig wahrscheinliche Gründe gegen die zu gebrauchen, welche nur eine geringe Neigung zur dogmatischen Meinung hätten [1]). In der That mußten ihm viele seiner Gründe schwach vorkommen, da er sich gar nicht bedenkt, die leersten Sophismen gegen die Dogmatiker zu gebrauchen, während er es doch den Dialektikern vorwarf, daß sie sich mit der Lösung eben derselben Sophismen unnütze Mühe machten [2]). Doch über diesen Punkt kann man ihn wohl mit Wahrscheinlichkeit durch die Gewohnheit seiner Schule entschuldigen.

Wohl aber das Schwerste, was wir ihm vorwerfen können, ist, daß er nicht einmal seine Darstellung des Skepticismus rein zu erhalten weiß von solchen Beimischungen, die genau besehen seinen Begriff vom Skepticismus aufheben. In dem Streite der Skeptiker gegen die neuern Akademiker und gegen die dogmatischen Aerzte hatten sie sich sehr klüglich das Ziel gesteckt, auch nicht einmal dies behaupten zu wollen, daß man nichts wissen könne. Sextos vergleicht daher die skeptischen Gründe mit dem Feuer, welches nicht nur den brennbaren Stoff, sondern auch sich selbst verzehre, mit einer Leiter, durch welche man zum Gipfel hinansteige, welche aber, sobald man diesen erreicht habe, umgeworfen werde, mit den reinigenden Arzneien, welche nicht nur die bösen Säfte, sondern auch

---

1) Pyrrh. hyp. III, 280 f.

2) Ib. II, 239 ff.

sich selbst aus dem Leibe treiben[1]); seltsam aber ist es, daß sogleich neben diesen Vergleichungen auch noch eine andere sich geltend machen will, welche doch mit jenen in Widerspruch steht. Denn indem Sextos den Einwurf der Dogmatiker erwähnt, daß die Beweise der Skeptiker, durch welche sie den Beweis aufheben wollten, sich selbst widerlegten, indem sie sich selbst als wahre Beweise geltend zu machen suchten, so meint er dagegen, der Satz, daß es keinen Beweis gebe, werde von den Skeptikern nur in dem Sinne ausgesprochen, in welchem man sage, Zeus sei der Vater aller Götter und Menschen, wobei man ihn selbst ausnehme, weil er nicht sein eigener Vater sein könne; so gelte auch jener Satz nur mit der Ausnahme des Beweises, welcher beweise, daß es keinen Beweis gebe[2]). Und dies ist nicht etwa blos eine einzeln stehende Verirrung aus der Bahn der skeptischen Darstellungsweise, sondern es hängt dies mit vielen Aeußerungen des Sextos zusammen, welche wir jedoch, um billig zu sein, nicht ihm allein, sondern den Ueberlieferungen, in welchen seine Lehre sich ausgebildet hatte, Schuld geben möchten. So stimmt es ganz überein mit der eben angegebenen Art, den Beweis

---

1) Ib. I, 206; II, 188; adv. math. VIII, 480. Das Gleichniß von den reinigenden Arzneien wird den Skeptikern überhaupt zugeschrieben. Diog. L. IX, 76; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

2) Adv. math. VIII, 479. *πολλὰ γὰρ καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγεται· καὶ ὡς τὸν Δία φαμὲν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων εἶναι πατέρα καθ' ὑπεξαίρεσιν αὐτοῦ τούτου, οὐ γὰρ δή γε καὶ αὐτὸς αὐτοῦ ἦν πατήρ, οὕτω καὶ ὅταν λέγωμεν μηδεμίαν εἶναι ἀπόδειξιν, καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.*

gegen den Beweis ausnahmsweise gelten zu lassen, wenn Sextos leugnet, daß es eine allgemeine sittliche Ordnung des Lebens nach künstlerischer Vorschrift ausgesprochen gebe, weil Jeder sich in seinem Leben nach Zufall und Umständen richten müsse [1]), wobei doch eben diese allgemeine Vorschrift für das Leben, daß man nach den Umständen sich richten müsse, ausgenommen wird. Offenbar wäre es seinem Skepticismus angemessen gewesen, auch über diesen Punkt zu zweifeln. Noch greller aber stellt es sich heraus, wenn Sextos geradezu von der skeptischen Denkart rühmt, daß sie allein ein glückseliges Leben bereite, indem sie lehre, es sei von Natur nichts Gutes oder Böses [2]). Ebenso, obgleich er sonst behauptet, daß der Skeptiker immer nur seinen Zustand ausdrücke und geschichtlich vortrage [3]), so meint er doch, den dogmatischen Beweisen, welche man so eben nicht aufzulösen wisse, könne man entgegensetzen, es möchte wohl in der Zukunft noch Jemand aufstehen, welcher sie zu lösen vermöchte [4]). Diesem Einwande liegt unverkennbar die Meinung zum Grunde, daß so wie bisher einer jeden dogmatischen Lehre ein gleich starker Grund sich habe entgegensetzen lassen, so werde es auch immer in Zukunft sein, ein Grundsatz, welcher da nothwendig sich einstellt, wo die Erfahrung von besonderen Fällen allgemeine Lehren abziehen möchte, welcher aber freilich dem Ske-

1) Adv. math. XI, 208.

2) Ib. 140. — *ὅτι οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν.* — — *τὸ δέ γε διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς σκέψεως. ταύτης ἄρα ἦν τὸ εὐδαίμονα βίον περιποιεῖν.*

3) Pyrrh. hyp. I, 4; 15; 199; 200.

4) Ib. 33 f.

ptiker nicht wohl anständig ist. Man möchte muthmaßen, daß Sextos diesen Grundsatz aus seiner Neigung zur methodischen Sekte geschöpft hätte*).

Von diesen Widersprüchen kann man nur einen Theil, wie schon angedeutet worden ist, der Ungeschicklichkeit des Sextos Schuld geben, während der größere Theil der Richtung des griechischen Skepticismus überhaupt oder der neuern Skeptiker im Besondern zur Last fällt. Wir haben schon bei der Betrachtung des frühern Skepticismus bemerken müssen, daß sein Zweck, wie man wohl gutmüthig sich hat überreden wollen, keineswegs war, die Forschung nach der Wahrheit frei zu erhalten von den voreiligen Annahmen der Philosophie oder der gemeinen Vorstellung, sondern er endete in der That mit einem Ergebnisse, welches die Forschung nach den Gründen der Erscheinung verwarf als über unsere Kräfte gehend, und indem es uns nichts als das unmittelbare Bewußtsein von unsern Zuständen übrig ließ, den Vorzug des Weisen vor den übrigen Menschen nur in seinem praktischen Verhalten, in seiner Furchtlosigkeit, in der Stärke seiner Seele, mit welcher er über jede leidenschaftliche Bewegung sich erhebe, finden konnte. So ist auch der Zweck der neuern Skeptiker keineswegs, durch Widerlegung der Dogmatiker zu neuer und tieferer Forschung nach der Wahrheit sich anzutreiben, sondern ihre Forschungen sind fertig; auf neue Gründe mögen sie gar nicht hören; denn sie sind schon im Voraus überzeugt, daß ein jeder Einwurf, welcher ihnen gemacht werden könnte, zur Widerlegung ihrer

*) S. oben S. 283 Anm. 4.

Zweifel nicht hinreichen werde; sollten auch jetzt noch dem Skeptiker gleich starke Gründe dagegen fehlen, sie werden doch später zu finden sein. Dies ist der Punkt, in welchem sie mit den ältern Skeptikern völlig einverstanden sind. Mit ihm nehmen sie von diesen auch den praktischen Zweck ihrer Untersuchungen an, die Unerschütterlichkeit des Gemüths, welche aus dem Innehalten des Urtheils entspringt, und das Maaßhalten in den leidenden Stimmungen der Seele*). Aber man würde sich irren, wenn man glauben wollte, daß die neuern Skeptiker in Wahrheit denselben Zweck mit ihrer Lehre verbunden hätten, wie die ältern. Schon die Betrachtung muß uns davon zurückhalten, daß die Philosophie dieser aus einer ganz eigenen Lage der Wissenschaft und des Lebens hervorgegangen war. So wie diese sich verändert hatte, so mußte auch die Richtung der neuern Skeptiker von anderer Art sein und das Charakteristische in ihrer Lehre mußte sich an diese Richtung anschließen. Wir wollen daher, um den Charakter des neuern Skepticismus zu fassen, zuerst die Spuren verfolgen, in welchen sein eigentlicher Zweck sich ausspricht, das, was diese Skeptiker wollten und wozu sie die skeptischen

*) Pyrrh. hyp. I, 8; 25; 30; Diog. L. IX, 107; cf. Phot. cod. 212 fin. Abweichend davon ist die Angabe des Aristokles ap. Eus. praep. ev. XIV, 18, daß Aenesidemos die Lust als das Ziel der Skepsis angesehen habe. Die Sache ist eben so räthselhaft als unbedeutend. Man kann sich mit den Vermuthungen Siedler's de scepticismo (Halae 1827.) p. 88 f. begnügen oder auch diese Lehre des Aenesidemos auf seinen Heraklitischen Pantheismus zurückführen, wenn man nicht die Angabe des Aristokles geradezu verwerfen will. S. oben S. 283 4.

Gründe nur gebrauchten; denn von jeder skeptischen Untersuchung kann man sagen, daß sie eine außer ihr selbst liegende Absicht habe. Hierbei müssen wir denn freilich voraussetzen, daß Sextos die Absichten der neuern Skeptiker im Ganzen richtig wiedergibt, woran zu zweifeln wir auch um so weniger Grund haben, je geringer seine eigene Erfindungsgabe sich zeigt.

Wenn man die Regel der Skeptiker anführen hört, man solle für das, was von der gewöhnlichen Meinung geglaubt werde, keine Gründe anführen, das aber vertheidigen, was unglaublich scheine, um es durch die beigebrachten Beweise zum Gleichgewichte mit jenem zu erheben*), so sollte man glauben, sie hätten nichts eifriger betrieben als die Vertheidigung paradoxer Lehren der Philosophie gegen die gewöhnliche Meinung. Allein ihre Uebung ist ganz entgegengesetzter Art. Von den ältern Skeptikern mochte jene Regel befolgt werden, welche, wie wir gezeigt haben, der Neigung ihrer Zeit zur sinnlichen Auffassungsweise die Gründe der Vernunft entgegenstellten. Daher waren jene zehn ältesten Wendungen der Skeptiker fast sämmtlich gegen die sinnliche Vorstellung gerichtet. Aber die neuern Skeptiker, wie wir ihre Lehre beim Sextos verzeichnet finden, gebrauchen jene Wendungen nur in sehr untergeordneter Weise, die Wendungen dagegen, welche sie aufbrachten, sind ganz ausschließlich nur gegen die

*) Sext. Emp. adv. math. VII, 443. *ζητέον δὲ πρὸς μὲν τὸ πρῶτον, ὅτι σκεπτικόν ἐστι ἔθος τὸ τοῖς πεπιστευμένοις μὴ συνηγορεῖν, ἀρκεῖσθαι δ' ἐπ' αὐτῶν ὡς αὐτάρκει κατασκευῇ τῇ κοινῇ προλήψει, τοῖς δὲ ἀπίστοις εἶναι δοκοῦσι συναγορεύειν καὶ εἰς ἰσοσθένειαν αὐτῶν ἕκαστον ἀνάγειν τῇ περὶ τα παραδοχῆς ἠξιωμένα πίστει.*

Form der Lehre, gegen den wissenschaftlichen Zusammenhang gerichtet, so wie sie auch den ganzen Vorrath ihrer Gründe wider die Philosophen wenden. Daher völlig im Widerspruch mit der angeführten Regel verwerfen sie auch die Dialektik als eine unnütze Kunst und setzen den verfänglichen Fragen derselben nur das Einleuchtende der gewöhnlichen Meinung und der Erscheinungen entgegen [1]). Und dies leuchtet sehr bestimmt aus ihrer ganzen Verfahrungsweise hervor, daß in ihnen die Neigung sehr mächtig ist an der Wahrheit der Erscheinungen fest zu halten und nur alle wissenschaftliche Untersuchungen, welche über die Erscheinungen hinausgehen, als müßige Forschungen zu verwerfen. Freilich gestehen sie diese Neigung nicht geradezu ein, sie bedienen sich vielmehr, um sie zu verbergen, der Unterscheidung, welche wir auch schon bei den ältern Skeptikern gefunden haben, zwischen der wissenschaftlichen Erkenntniß und den Annahmen, welche für das Leben nöthig sind. Für die wissenschaftliche Begründung eines Satzes, daß etwas so oder so sei, gelten ihnen die Erscheinungen nicht als Kennzeichen der Wahrheit, aber wohl für das praktische Leben; sie glauben in Rücksicht auf dieses, um nicht ganz ohne Handlung zu bleiben, annehmen zu müssen, daß die Dinge so sind, wir sie erscheinen [2]). Allein die neuern Skeptiker gingen wohl hierin etwas über das Nothwendige hinaus, welches das Leben gebietet; sie wollen nicht blos das Nothwendige gewinnen, sie denken sich nicht im Genuß des Lebens zu be-

1) Pyrrh. hyp. II, 236; 244; 246.

2) Adv. math. VII, 29 f.; Diog. L. IX, 106.

schränken und sind weit entfernt von jener Enthaltsamkeit, welche die alten Skeptiker zu pflegen empfohlen hatten. Daß sie nicht ungern, nicht mit Widerstreben den Erscheinungen folgen, das möchte man auch aus den sittlichen Grundsätzen schließen, welche sie vortragen. In der That ihre sittliche Ansicht steht auf einer sehr niedern Stufe; ihre sinnlichen Triebe denken sie nicht im Zaum zu halten; von der vernünftigen Einsicht in die Natur des Guten halten sie nichts; denn sie würde uns doch unsere bösen Triebe nicht nehmen, sondern nur zu einer Beherrschung derselben führen und dadurch den Menschen in Unruhe und Zwiespalt mit sich selbst setzen; glücklicher würde der sogenannte Schlechte sein, welcher ohne Bedenklichkeiten seine Triebe befriedige [1]). Sextos geht so weit das unvernünftige Leben für kein Uebel zu halten, weil es kein Gefühl und Bewußtsein von sich habe, keine Unlust über sich selbst empfinde [2]).

Doch müssen wir ihre Ansichten über die Natur dessen, was im Leben Glauben verdient, genauer verfolgen. Die neuern Skeptiker nahmen nemlich eine praktische Kunst an, welche sich an die Erscheinungen stützt. Sie mochten sich hierin an die Unterscheidung des Aenesidemos anschließen zwischen Erscheinungen, welche nur bei Einem auf eigenthümliche Weise vorkommen, und zwischen solchen, welche allgemein auf gleiche Weise wahrgenommen werden; jene Erscheinungen wären für falsch und diese für

1) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 273 ff.; adv. math. XI, 213; 214.

2) Adv. math. XI, 92 ff.

wahr zu halten [1]). Doch wollten sie nicht zugeben, daß eine völlige Allgemeinheit in der Wahrnehmung der Erscheinungen gefunden werde, sondern legten einen großen Werth auf die Geschicklichkeit des erfahrenen Mannes, auf eine eigenthümliche Weise die besondern Erfahrungen zu einem allgemeinen Ergebnisse zusammenzustellen. Auch schlossen sie hiervon die Ueberlieferung der Thatsachen nicht aus. Auf solche Weise, nahmen sie an, lasse eine nützliche Kunst für das Leben sich bilden, welche aus der Beobachtung vieler Fälle geschöpft werde [2]). Eine nützliche Kunst, denn das, was sie auf solche Weise als Erkenntniß ausgebildet gelten lassen wollten, wurde von ihnen nach seinem Nutzen für das Leben bestimmt [3]). Mit Rücksicht auf diese Nützlichkeit lassen sie eine richtige Vernunft zu [4]), welche von ihnen als unterscheidende Eigenschaft des Menschen in der Erinnerung früherer Vorgänge nach ihrer Aufeinanderfolge gesucht wird [5]). Hieraus läßt sich nun, wie wir meinen, die Absicht der neuern Skeptiker

1) Adv. math. VIII, 8. *οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν, καί φασι τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα.*

2) Ib. 291. *ἀγνοοῦντες ὅτι τῆς μὲν τῶν ἄλλων θεωρητικῆς τέχνης οὐδέν ἐστι θεώρημα, καθάπερ ὕστερον διδάξομεν, τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης ἐστὶν ἴδιόν τι θεώρημα. διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις· τὰ δὲ πολλάκις τηρηθέντα καὶ ἱστορηθέντα ἴδια καθειστήκει τῶν πλειστάκις τηρησάντων, ἀλλ' οὐ κοινὰ πάντων.* Ib. V, 103 f.

3) Pyrrh. hyp. II, 246; 254; adv. math. V, 1 f.

4) Adv. math. V, 2.

5) Ib. VIII, 288.

bei ihren Angriffen auf die Dogmatiker mit Sicherheit erkennen. Man muß nicht vergessen, daß alle oder die meisten von ihnen Aerzte waren, welche im Gegensatz gegen die Sekten der Dogmatiker ihre empirische Praxis zu vertheidigen hatten. Zu dieser bedurften sie einer aus der Erfahrung herausgebildeten Theorie, welche sie als eine nützliche Kunst in Verbindung mit ihrer Anwendung auf das Leben betrachteten. Die Möglichkeit einer solchen Kunst mußten sie bei allen ihren Zweifeln festhalten, und diese Zweifel bildeten sie nur zu dem Zwecke aus, um eine jede andere Theorie zurückzuweisen, welche nicht so genau an die Erfahrung und an die Anwendung auf das Leben sich anschließen wollte. In dieser Anschauung ihrer besondern Wissenschaft bildete sich ihnen eine allgemeine Ansicht von den Wissenschaften überhaupt aus, nach welcher sie zwar eine jede tiefere wissenschaftliche Forschung verwerfen, dagegen eine jede Kunst für das Leben und eine jede nützliche Erfahrungserkenntniß vertheidigen*). Hierin ist wenigstens Sextos der Empiriker gar nicht sehr bedenklich. Zwar greift er nicht nur die Philosophie, sondern auch die enkyklischen Wissenschaften an, aber nicht sofern sie für das Leben Abhülfe des Uebels oder Herbeischaffung des Nützlichen bezwecken, sondern nur sofern sie, wie er meint, in unnütze Untersuchungen sich verlieren, welche, über die Erinnerung und die nothwendige Ueberlieferung hinausgehend, die Elemente und Gründe der Erscheinungen zur Er-

*) Pyrrh. hyp. I, 24; 237; III, 151; adv. math. I, 50; 55; 172; 183; 241.

kenntniß bringen möchten [1]). Der Gebrauch, die gewöhnliche Uebung dieser Künste ist das, was er verehrt; auf diesen Gebrauch kommt es z. B. in der Grammatik allein an; man soll durch sie lesen und schreiben lernen, um dem ärgsten Uebel, der Vergeßlichkeit, entgegenzuarbeiten; aber schon dies scheint dem Sextos ein Werk grammatischer Aufgeblasenheit, wenn man Vocale von Consonanten, lange von kurzen Vocalen unterscheiden lernt [2]). Ebenso wird die Rhetorik von ihm verworfen, weil wir schön zu reden nur durch Uebung lernen; auf die Untersuchung der Gründe dieser Uebung will er sich nicht einlassen [3]). Seine Einwürfe gegen die mathematischen Lehren sollen nicht das Rechnen und Messen aufheben [4]); sie sind nur gegen die wissenschaftliche Form der Mathematik und meistens gegen philosophische Vorbegriffe, gegen die Zulässigkeit des Beweises aus Voraussetzungen [5]), gegen den Begriff des Körpers [6]), gegen die Möglichkeit einer Zahl [7]) und gegen die Theilbarkeit in gleiche Theile gerichtet [8]). Gegen die Astrologen hat er sogar nichts weiter zu erinnern, als daß sie auf das Vorhersagen menschlicher Schicksale und Gemüthsarten sich legen [9]), und er gibt sich eine in wissenschaftlicher

1) Adv. math. I, 49—56; 172.
2) Ib. I, 55; 100 ff.
3) Ib. II, 59.
4) Pyrrh. hyp. III, 151.
5) Adv. math. III, 7 ff.
6) Ib. III, 19 f.
7) Ib. IV, 14 ff.
8) Ib. III, 109 ff.
9) Ib. V, 2 ff.

Rücksicht sehr unnütze Mühe, das Richtige der Grundsätze und Verfahrungsweisen der Chaldäer nachzuweisen. Dagegen verwirft er keineswegs den Gebrauch der Astronomie, welche Regen und trockene Witterung, Pest und Erdbeben vorhersagt, eine nützliche Kunst für Landbau und Schifffahrt[1]). Man kann hiernach durchaus nicht daran zweifeln, daß der Zweck dieses neuern Skepticismus kein anderer ist, als einen jeden Schritt in den Wissenschaften und Künsten zu vermeiden, welcher über das Nützliche hinausgeht; alles Andere ist ihm schädlicher Luxus, nur dazu geeignet, die nützlichen Lehren, mit welchen es in Verbindung gebracht wird, zu verwirren und in sein Schwanken hineinzuziehen. Darnach ist denn natürlich seine Ansicht vom sittlichen Leben auch sehr niedrig gehalten; seine Kunst des Lebens geht nur auf das Nützliche.

Damit verbindet sich die Meinung, daß für das Leben nur eine Kenntniß, nur eine Erinnerung der Erscheinungen nöthig sei, und der Streit des neuern Skepticismus richtet sich deswegen gegen die Erkennbarkeit alles dessen, was über die Erscheinungen hinausliegt. Er bekämpft die Wissenschaften in der Voraussetzung, daß sie darauf ausgehen das Unbekannte zu erkennen, was nicht in dem unmittelbaren Bewußtsein unserer innern Erscheinungen liegt, sondern als etwas außer unserem Bewußtsein der Erscheinung zum Grunde Liegendes gedacht wird[2]). In diesem Sinne bestreitet er die Kennzeichen des Wah-

1) Adv. math. I, 51; V, 1; 2.

2) Pyrrh. hyp. I, 13; 15; 208.

ren und wirft sogar die Frage auf, ob es ein solches Wahres geben möchte. In diesem Sinne bestreitet er auch den Beweis als das Mittel, das nicht unmittelbar Gewisse zur Erkenntniß zu bringen und bezweifelt, ob es ein Zeichen für das Verborgene geben könne, ob aus der Wirkung die Ursache zu erkennen sei. Aber bei allen diesen Zweifeln, je mehr sie eine jede Erkenntniß, selbst für das Leben nothwendige Erfahrung zu gefährden schienen, um so mehr waren die neuern Skeptiker auch besorgt, eben diese Erfahrungserkenntniß außer dem Bereich ihrer Zweifel zu stellen. Zu diesem Zwecke dient ihnen ihre Unterscheidung zwischen den Zeichen, welche uns nur zur Erinnerung an frühere Vorgänge verhelfen, und zwischen solchen Zeichen, welche auf etwas Verborgenes, nicht in die Erscheinung Fallendes deuten sollen. Die letztere Art ist nur eine Erfindung der Dogmatiker, die erstere aber wird von dem Skeptiker, indem er den Aussagen des Lebens folgt, nicht in Zweifel gezogen[1]). Denn sie soll uns nicht etwas seiner Natur nach Verborgenes enthüllen, sondern nur eine Erscheinung anzeigen, welche gegenwärtig unserer Wahrnehmung entzogen ist, wie das Feuer, wenn wir nur den Rauch sehen[2]).

---

1) Pyrrh. hyp. II, 99 f.; 102. *διττῆς οὖν οὔσης τῶν σημείων διαφορᾶς, ὡς ἔφαμεν, οὐ πρὸς πᾶν σημεῖον ἀντιλέγομεν, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ ἐνδεικτικὸν ὡς ἀπὸ τῶν δογματικῶν πεπλᾶσθαι δοκοῦν. τὸ γὰρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου, ἐπεὶ καπνὸν ἰδών τις σημειοῦται πῦρ καὶ οὐλὴν θεασάμενος τραῦμα γεγενῆσθαι λέγει.* Adv. math. VIII, 151 ff.; 288; 289.

2) Adv. math. VIII, 156. *ἀλλὰ γὰρ δυοῖν ὄντων σημείων, τοῦ τε ὑπομνηστικοῦ καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων τὰ πολ-*

Es leuchtet ein, wie man den Begriff dieses Zeichens dazu gebrauchen konnte, eine nützliche Kenntniß für das Leben sich zuzueignen, indem man nur vorauszusetzen brauchte, daß dergleichen Zeichen auf solche Art mit einander vergesellschaftet wären, daß, wo das Eine vorkomme, auch alsbald das Andere sich einstelle. Denn alsdann ließ sich auch annehmen, daß der, welcher auf solche Zeichen sich verstände, durch die Hervorbringung des Einen auch auf die Entstehung des Andern Einfluß gewinnen könne. Dies genügte für die Kunst des Lebens, welche die Skeptiker betreiben wollten; denn sie hatten ja nur zur Absicht, durch die Hervorbringung der einen Erscheinung der andern Erscheinung zur Entstehung zu verhelfen.

Allein gemäß ihrer Ansicht von den nützlichen Wissenschaften mußten sie auch noch annehmen, daß es eine Ueberlieferung der Erfahrungen durch Rede und Schrift gebe, indem sie keineswegs geneigt waren, eines Jeden Erkenntniß auf seine eigenen Erfahrungen zurückführen zu wollen*). Nun sollte man glauben, sie würden den Ausweg, welchen ihnen ihre Lehre von den erinnernden Zei-

---

λὰ χρησιμεύειν δοκοῦντος καὶ τοῦ ἐνδεικτικοῦ, ὅπερ ἐπὶ τῶν φύσει ἀδήλων ἐγκρίνεται κτλ. Vergl. die Unterscheidung zwischen dem Unbekannten καθάπαξ, φύσει und πρὸς καιρόν. Ib. 145 ff.; Pyrrh. hyp. II, 97 f. Mit der Unterscheidung zwischen dem offenbarenden und dem erinnernden Zeichen vergl. die Unterscheidung zwischen den dogmatischen und den praktischen (βιωτικαὶ) Untersuchungen, welche zugleich τηρητικαὶ heißen. Diog. L. IX, 108.

*) Pyrrh. hyp. I, 24; 237; adv. math. I, 51 ff. Deswegen hält es Sextos auch für der Mühe werth, solche Zweideutigkeiten aufzulösen, welche in der Ueberlieferung der Thatsachen sich einschleichen können. Pyrrh. hyp. II, 256.

chen darbot, begierig ergriffen haben, um nachzuweisen, daß Lehren und Lernen durch Sprache und Schrift möglich sei, weil es unter jenen Begriff falle. Allein wir finden diesen Ausweg von ihnen nicht benutzt. Vielmehr streitet Sextos gegen die Möglichkeit eines jeden Lehrens und Lernens [1]) und gebraucht dabei Gründe, welche meistens schon früher von den Sophisten vorgebracht worden waren. Man könnte diese Gründe wohl nur zu den Nekkereien zählen, welche Sextos gegen die Dogmatiker für erlaubt hielt [2]); aber es gibt auch allerdings einen Punkt in der Vorstellungsweise der neuern Skeptiker, welche sie abhalten konnte, ihre Lehre von den erinnernden Zeichen auf das Lehren und Lernen vermittelst der Sprache anzuwenden. Denn wenn sie auch Rede und Schrift zu den offenbaren Erscheinungen rechnen mußten, so war es doch anders mit den Gedanken der Seele; denn die Seele rechneten die Skeptiker zu den Dingen, welche von Natur nicht offenbar sind; von ihr daher und ihren Gedanken kann es kein erinnerndes Zeichen geben [3]) und Worte und Rede müssen also zu den Zeichen gerechnet werden, welche auf etwas Verborgenes deuten sollen [4]). Man kann hierin nur ei-

1) Ib. III, 252 ff.; adv. math. I, 9 ff.

2) Pyrrh. hyp. I, 62; cf. II, 211.

3) Adv. math. VIII, 155. *ἡ ψυχὴ τῶν φύσει ἀδήλων ἐστὶ πραγμάτων. οὐδέποτε γὰρ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν πέφυκε πίπτειν ἐνάργειαν· τοιαύτη δὲ οὖσα ἐκ τῶν περὶ τὸ σῶμα κινήσεων ἐνδεικτικῶς μηνύεται.* Cf. Pyrrh. hyp. II, 32.

4) Pyrrh. hyp. II, 130; 131. Adv. math. VIII, 278 ff. wird etwas dagegen eingewendet und zuletzt doch (298) nicht geleugnet, daß die Gründe der Dogmatiker Kraft haben möchten, wenn nur auch zugegeben würde, daß die Gründe der Skeptiker gleiche Kraft hätten.

nen Beweis davon finden, wie wenig die Skeptiker ihre Annahmen über die Möglichkeit einer nützlichen Wissenschaft mit ihrem eigenen Skepticismus in Uebereinstimmung zu bringen wußten.

Denn die Ansicht von der Seele, welche wir so eben berührt haben, ist etwas dem neuern Skepticismus sehr Wesentliches. Sie steht auch mit andern Ansichten in Verbindung, welche wir nicht übergehen dürfen, weil sie in das Innere der skeptischen Vorstellungsweise einen Blick verstatten. Es mag uns freilich wohl auffallend erscheinen, daß dieselben Männer, welche meinten, es sei von uns nichts Anderes mit Gewißheit auszusagen, als die leidenden Stimmungen in uns, daß eben diese nicht nur die Seele, sondern auch das, was in ihr ist, ihre Gedanken und Zustände[1]), für etwas uns Unbekanntes ausgaben und behaupteten, die Seele falle niemals in unsere Wahrnehmung (ἐνάργεια). Doch erklärt es sich leicht aus ihrer Meinung, welche wir ihnen kaum zum Vorwurfe machen dürfen, da die meisten ihrer Zeitgenossen nicht eben anders dachten, nemlich daß die Wahrnehmung nichts Anderes auffasse als nur außer uns Vorhandenes und Körperliches. Diese Ansicht spricht sich sehr entschieden in dem vorherangeführten Satze über die Verborgenheit der Seele, so wie in andern Behauptungen aus[2]). Wenn

1) Cf. adv. math. VI, 55. *ὡς εἰ μή ἐστι ψυχή, οὐδὲ αἰσθήσεις. μέρη γὰρ ταύτης ὑπῆρχον.*

2) Z. B. Pyrrh. hyp. III, 51. *ὅ τε φάσκων καταλαμβάνειν τὸ ἀσώματον ἤτοι αἰσθήσει τοῦτο παρασιήσει καταλαμβάνειν ἢ διὰ λόγου· καὶ αἰσθήσει μὲν οὐδαμῶς, ἐπειδὴ αἱ μὲν αἰσθήσεις κατὰ ἐπέρεισιν καὶ νύξιν ἀντιλαμβάνεσθαι δοκοῦσι τῶν αἰσθητῶν.* Wenn die Skeptiker auch von dem

nun aber die Seele von den Skeptikern in das dunkle Reich des Nicht-Wahrnehmbaren gesetzt wurde, so mußten sie dieselbe darum noch nicht für ein Unkörperliches erklären. Vielmehr finden wir, daß sie entschieden dem Materialismus sich zuneigten. Wir haben früher erwähnt, daß schon beim Aenesidemos diese Ansicht sich bemerklich machte, und vermuthet, daß sie mit der ärztlichen Praxis der Skeptiker zusammenhangen möchte. Beim Sextos läßt sie sich in vielen Grundsätzen erkennen, welche er in seinen skeptischen Folgerungen geltend macht. So beruht es offenbar auf Materialismus, wenn er nur die sinnlichen, d. h. nach dem Vorigen die körperlichen Eigenschaften der Dinge für etwas an sich und schlechthin Vorhandenes ansieht, alles Andere dagegen nur für etwas Verhältnißmäßiges erklärt*). Und wenn er von den verborgenen Gegenständen der dogmatischen Bestrebungen spricht, so ist es wenigstens auch nur etwas Körperliches oder auf den Körper Bezügliches, als außer uns seiend Vorausgesetztes, was er darunter versteht, etwa die Atome oder die unsichtbaren Poren und der leere Raum; die Gegenstände der reinen Verstandeserkenntniß aber behan-

---

Körper behaupteten, daß er nicht wahrnehmbar sei, so gehört dies nur zu ihren Chikanen, welche sie im praktischen Leben nicht festhalten konnten.

*) Adv. math. VIII, 161. *τῶν οὖν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μέν ἐστι κατὰ διαφοράν, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα. καὶ κατὰ διαφορὰν μέν, ὁπόσα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται, οἷον λευκόν, μέλαν, γλυκύ, πικρόν, πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον. ψιλοῖς γὰρ αὐτοῖς καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν καὶ δίχα τοῦ ἑτερόν τι συνεπινοεῖν.* Ib. 206. *τό τε αἰσθητόν, ᾗ αἰσθητόν ἐστι, κατὰ διαφορὰν νοεῖται.*

delt er überaus kurz und schnöde, indem er gegen die Annahme derselben sich nur auf den Grundsatz beruft, welcher ihm aus seiner Ansicht von den Erfahrungswissenschaften festzustehen scheint, daß ein jedes nur vermittelst der Empfindung uns bekannt werden könne, daß aber jede Empfindung uns nur dadurch entstehe, daß wir auf etwas gestoßen wären, entweder mittelbar oder unmittelbar [1]). Er schließt sich hierin mit einer Bestimmtheit, welche man von einem Skeptiker nicht erwarten sollte, ganz an die Lehren der Stoiker und Epikureer an, wenn diese zu zeigen suchten, daß aus einer Verwandlung der ersten sinnlichen Eindrücke alle unsere Vorstellungen herstammen. Dieselbe Ansicht macht sich auch darin kund, daß er ohne Bedenken voraussetzt, das Bestreben der Dogmatiker könne nur darauf ausgehen, das, was außer uns den Erscheinungen zum Grunde liege, zu erforschen [2]). Dies ist eben einer der wichtigsten Einwürfe, welche er den Dogmatikern macht, daß sie doch nicht zu sagen wüßten, ob ihre Vorstellung, wenn sie eine Abbildung des äußerlich Vorhandenen sein sollte, getreu dasselbe darstelle,

---

1) Ib. VIII, 56 f. *οἱ δὲ περὶ Δημόκριτον καὶ Πλάτωνα ἀθετοῦντες μὲν τὰς αἰσθήσεις, ἀναιροῦντες δὲ τὰ αἰσθητά, μόνοις δ' ἐπόμενοι τοῖς νοητοῖς συγχέουσι τὰ πράγματα καὶ οὐ μόνον τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν σαλεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπίνοιαν αὐτῶν. πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως κτλ.*

2) Pyrrh. hyp. I, 15. *τὸ δὲ μέγιστον ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει* (sc. *ὁ σκεπτικός*) *καὶ τὸ πάθος ἐπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ ἀδοξάστως, μηδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος.*

indem die Seele niemals aus sich heraus zu gehen vermöchte, ja sogar zugegeben werden müßte, daß die Vorstellung der Seele ganz verschieden sei von dem Vorgestellten, denn die Vorstellung brenne nicht, wie das Feuer, welches vorgestellt werde[1]). Wenn wir nun so überall bei ihm auf materialistische Vorstellungsweisen stoßen, so ist es nicht zu verwundern, daß er auch die unsichtbare Natur der Seele nur als etwas Körperliches sich dachte. In allen seinen Aeußerungen, in welchen er von der Seele freilich nur auf skeptische Weise spricht, schließt er sich fast immer an die materialistische Lehre der Stoiker an[2]). Sein Zweifel über die Natur der Seele ist daher kein anderer, als der, welchen wir beim Cicero, beim Galenos und sonst gefunden haben, ob sie nemlich für Feuer oder für Luft oder für was sonst sie gehalten werden sollte.

Wenn wir alle diese Spuren der Denkweise, welche die eigentliche Absicht bei dem verneinenden Verfahren der neuern Skeptiker bezeichnet, zusammenrechnen wollen, so werden wir unter denselben eine innerliche Uebereinstimmung finden und es wird nicht unmöglich halten, daraus auch die Bedeutung dieser Geistesrichtung für den Zeitraum, mit welchem wir uns beschäftigen, zu bestimmen. Es kam ihnen darauf an, nur die Erkenntnisse fest zu halten, welche für das Leben nützlich oder nothwendig sind. Sie

---

1) Pyrrh. hyp. II, 74; adv. math. VII, 357. *καὶ μακρῷ διαφέρει ἡ φαντασία τοῦ φαντάστου. οἷον ἡ ἀπὸ πυρὸς φαντασία τοῦ πυρός· τὸ μὲν γὰρ καίει, ἡ δ' οὐκ ἔστι καυστική.* Ib. 386.

2) Z.B. Pyrrh. hyp. II, 70; 81; III, 188; adv. math. IX, 71 f.

wollten eine Art der Erkenntniß, welche tauglich wäre, eine Magd des praktischen Lebens abzugeben. Zu diesem Zweck hatten sie nicht nur festzustellen, daß es Erscheinungen in uns gibt, welche wir nothwendig anerkennen müssen, sondern sie mußten auch eingestehen, daß diese Erscheinungen eine gewisse Vergesellschaftung unter einander hätten, welche wir in unserem Gedächtnisse festhalten könnten, und daß wir dadurch aus dem Vorkommen der einen auf das Vorhandensein der andern zu schließen befähigt würden; ja sie mußten annehmen, daß wir auch in die Bearbeitung der Erscheinungen eingreifen und durch die Hervorbringung der einen Erscheinung die mit ihr nothwendig oder wahrscheinlich verknüpfte herbeiführen könnten. Und indem ihnen weiter die Kenntnisse, welche für das Leben nützlich sind, als solche sich zeigten, die nicht von einem Einzelnen, und in der kurzen Erfahrung eines Lebensalters gewonnen werden könnten, mußten sie es als einen Satz der Erfahrung anerkennen, daß es eine Ueberlieferung der Erfahrungen gebe. Nun ist es aber nicht bei sorgfältiger Scheidung dessen, was die Erfahrung ergibt, von dem, was im Gebrauche des Lebens als Meinung daran sich ansetzt — und eine solche Scheidung darf man bei den neuern Skeptikern nicht erwarten — nicht leicht möglich von der Ansicht abzukommen, als wenn nur Körperliches unter unsere Wahrnehmung fiele, denn die nützlichen Künste des Lebens haben es unmittelbar nur mit Körpern zu thun, und daher ist es auch nicht zu verwundern, daß die Skeptiker bei allem ihrem Kampfe gegen die Voreiligkeit dogmatischer Meinung der Meinungen nicht entgingen, daß Alles körperlich sei. Eben derselben Voreiligkeit müssen

wir sie beschuldigen, wenn wir bemerken, wie sie alle Erkenntniß des Menschen von der sinnlichen Empfindung ableiten und ein jedes Element unseres Denkens nur als eine Umwandlung unserer Empfindung betrachten, wie sie die Vernunft und den Vorzug des Menschen vor den Thieren nur in der ausgebildetern Fertigkeit, früherer Vorgänge sich zu erinnern, suchen, nur die sinnlichen Eigenschaften der Dinge als das an sich und schlechthin Vorhandene setzen, alles Andere dagegen als etwas Verhältnißmäßiges betrachten, wie sie entschiedene Abneigung gegen jede freie Thätigkeit hegen und die Ruhe der Seele, welche bei der thierischen Befriedigung der Triebe stehen bleibt, für höher achten, als das edle Streben nach einem vernünftigen Lebenswandel. Alle diese Meinungen stehen ihnen im Grunde ihrer Seele fest; sie sehen aber dieselben als ein Ergebniß nicht des wissenschaftlichen Nachdenkens, sondern der nothwendigen Denkweise des Lebens an. Man sollte glauben, diese Denkweise habe es mit der Philosophie gar nicht zu thun; aber die Skeptiker sind nicht dieser Meinung, vielmehr meinen sie die Philosophie bekämpfen zu müssen, um nur die nothwendige Denkweise des Lebens, wie sie in der Betreibung nützlicher Kenntnisse sich erweitert, festzustellen und vor Verunreinigung zu bewahren. Dies ist die eigentliche Absicht ihrer Zweifel; gegen die Philosophie, nicht gegen die gemeine Vorstellungsweise sind sie gerichtet; und dies deswegen, weil sie die Künste des Lebens mit einer wissenschaftlichen Darstellungsweise, mit Grundsätzen und Begriffen vermischt fanden, welche in der dogmatischen Philosophie sich gebildet hatten, welche dagegen sie als über den Nutzen

und Gebrauch des Lebens, als über die Beglaubigung der Erfahrung hinausgehend verwerfen zu müssen glaubten. Darüber klagen sie beständig, daß die Vielgeschäftigkeit der Dogmatiker selbst die festesten Grundsätze, die sichersten Uebungen schwankend gemacht habe; darum müßten sie ihre Stimme gegen jene erheben *). Ihre Aufgabe war demnach, die allgemeinen philosophischen Begriffe, welche an die Künste des Lebens sich angeschlossen hatten, von diesen loszulösen, und damit in der That griffen sie auch in die Entwicklung ihrer Zeit thätig ein. Wir wissen, wie bei den Griechen fast alle Wissenschaften, namentlich die enkyklischen, gegen welche Sextos stritt, entweder aus dem Schooße der Philosophie hervorgegangen waren, oder doch mit der Philosophie eng sich verbunden hatten. Diese Verbindung war natürlich, soweit sie die allgemeinen Grundsätze, die allgemeine Methode und die allgemeine Bedeutung dieser Wissenschaften betraf; aber freilich erstreckte sie sich auch weiter. Die Beschäftigung der Philosophen mit den enkyklischen Wissenschaften hatte in die Untersuchung derselben viele Fragen gebracht, welche ihnen fremd waren, ihre Ordnung stören mußten und der Sicherheit ihres erfahrungsmäßigen Fortschreitens nur nachtheilig sein konnten. Es war daher in dem Vortheil dieser Wissenschaften, sich von solchen fremdartigen Bestandtheilen zu reinigen, und hierauf wirkten die neuern Skeptiker hin. Aber so wie ihre Bestrebungen ohne eine

*) Z. B. Pyrrh. hyp. III, 151. *ὅσον μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ συνηθείᾳ καὶ ἀδοξάστως ἀριθμεῖν τί φαμεν καὶ ἀριθμὸν εἶναί τι ἀκούομεν· ἡ δὲ τῶν δογματικῶν περιεργία καὶ τὸν κατὰ τούτου κεκίνηκε λόγον.*

richtige Einsicht in die Bedeutung der Philosophie und der Wissenschaften überhaupt waren, so konnten sie darin auch nicht das richtige Maaß treffen. Vielmehr überließen sie sich ihrer Neigung, die Künste des Lebens von der Philosophie unabhängig zu machen bis auf den Grad, daß ihnen die allgemeine Bedeutung dieser Künste ganz wegfiel, und Anderes konnte ihnen alsdann auch nicht übrig bleiben, als nur der Nutzen. So zerfallen ihnen die Elemente des zusammengehörigen Lebens; so verkündet sich an ihnen die Auflösung, welche dem Tode vorangeht; so betreiben sie aber auch noch in dem Absterben des wissenschaftlichen Lebens, freilich ohne ein klares Bewußtsein des Zwecks, ein nothwendiges Werk der Wissenschaft, die Unterscheidung der Kenntnisse, welche in der Uebung des Lebens sich uns gestalten, von den allgemeinen philosophischen Lehren. Beide Erscheinungen gehen naturgemäß Hand in Hand; denn das Absterben des philosophischen Lebens mußte sich auch darin verkünden, daß es die Elemente, welche es früher gleichsam mit Gewalt in sich zu verschmelzen bestrebt gewesen war, allmählig von sich entließ; diese mußten nun ihrerseits, von der Philosophie groß gezogen, ihre Gewalt gegen die Philosophie üben und indem sie sich selbst für mündig erklärten, der Philosophie einen Theil ihres Amtes streitig machen. Dies ist die Vergeltung, welche die Zeit übt, indem sie Rechte, die nicht durchgängig mit Billigkeit geübt werden, den Berechtigten streitig macht. Die Skeptiker sind der vollendete Gegensatz gegen die ältere Ansicht der Philosophen, daß alles vernünftige Leben in der Philosophie gegründet sei; sie begnügten sich nicht damit, nachzuweisen,

daß es ein vernünftiges Leben auch außer der Philosophie gebe; sie meinten vielmehr nur außer der Philosophie sei das vernünftige Leben, oder die wahre Philosophie endige mit dem Bekenntniß, daß alle Philosophie nur ein vernunftloser Wahn sei.

Wenn wir nun hiermit die Absicht und die Bedeutung des neuern Skepticismus im Allgemeinen bezeichnet zu haben glauben, so ist damit doch nur ein Theil unserer Aufgabe gelöst, die geschichtlichen Beziehungen desselben zur Beurtheilung vorzulegen. Denn diese liegen zum Theil auch in den besondern Gründen, welche sie den Dogmatikern entgegenstellten. In diesen tritt uns zuweilen eine scharfsinnige Erfindung entgegen, welche wir in dieser Zeit sonst nur sparsam antreffen. Zuweilen geben sie auch die Schwächen der frühern Philosophie zu erkennen und dienen zu einer kritischen Einsicht in dieselbe, welche in einer erfindsamern Zeit zu einer kräftigern Erregung des philosophischen Denkens hätte führen können. In allen diesen Rücksichten müssen wir ihnen unsere Aufmerksamkeit widmen. Doch werden wir darum nicht nöthig haben, die ganze Masse ihrer Gründe auseinander zu setzen. Denn wir wüßten nicht zu sagen, wozu wir die früher schon vorgebrachten Einwürfe der Eleaten, der Sophisten, der Megariker und Anderer, deren sie gegen die dogmatische Philosophie sich bedienten, hier wiederholen sollten, wozu es dienen würde, wenn wir ihnen folgen wollten in der Auseinandersetzung des Streites zwischen den dogmatischen Schulen, welchen wir in unsern früheren Untersuchungen schon oft berührt haben, wozu wir endlich die Gründe dauseinanersetzen sollten, welche sie ihrem eigenen Ge-

ständnisse nach nur zum Scherze und als schwächere Beigabe gegen die schwächern Dogmatiker unter ihre ernsten Einwürfe zu mischen pflegten. Hiernach wird also ein ziemlicher Theil der skeptischen Gründe von uns bei Seite geschoben werden können. Aber freilich, was die Scherze und die schwächern Gründe betrifft, so lassen sie sich nicht immer leicht erkennen, denn nur selten bezeichnen die Skeptiker selbst sie als solche. Wir können daher sie nur nach der Ansicht herausfinden, welche diese Sekte von der nothwendigen Denkweise der Menschen hegte. Sextos gesteht selbst, daß es nur ein skeptischer Scherz sei, wenn man den Menschen mit den unvernünftigen Thieren vergleichend die Frage aufwerfe, ob jener diesen an Vernunft vorgezogen zu werden verdiene [1]), weil die Skeptiker nemlich gar nicht geneigt sind, den Vorzug zu leugnen, welchen der Mensch vor den übrigen Thieren habe, indem er an die Erscheinungen in einer regelmäßigen Folge sich zu erinnern weiß und dadurch nach der Weise praktischer Künste im Stande ist, aus den erinnernden Zeichen auf die bezeichneten Erscheinungen zu schließen. Eben deswegen können wir es auch nur für einen Scherz der Skeptiker halten, wenn sie mit sehr sophistischen Gründen überhaupt die Möglichkeit des Lehrens und Lernens bestreiten [2]), während sie doch zugeben, es gebe eine Ueberlieferung der Erfahrungen und der nützlichen Künste, oder wenn sie das Mittel der Ueberlieferung, die Sprache, als etwas Unmögliches leugneten, weil, wenn der eine Theil des Satzes sei, der

1) Pyrrh. hyp. I. 62 ff.

2) Adv. math. I, 9 ff.; Pyrrh. hyp. III, 252 ff.

andere schon aufgehört habe zu sein[1]). Und endlich, um bei diesen Beispielen uns nicht zu lange aufzuhalten, dürfen wir es auch nur für ein Nebenwerk ihrer Beweisführungen betrachten, wenn sie die Wahrheit der körperlichen Erscheinung bezweifeln, weil nemlich nach der Ansicht, daß der Körper zusammengesetzt sei aus Länge, Breite und Dicke, welche nicht körperlich sind, das Körperliche aus dem Nicht-Körperlichen zusammengesetzt sein würde[2]); denn auch diese Zweifel überschreiten das Maaß dessen, was sie in der That ihrer Ansicht nach in Zweifel zu ziehen beabsichtigen.

Dagegen ist in der That Manches sehr beachtenswerth, was die Skeptiker theils gegen die Form, theils gegen den Inhalt der Wissenschaft vorbrachten. Wir haben schon früher bemerkt, wie in dem Gange des neuern Skepticismus ein Fortschreiten in Rücksicht auf die Bestreitung der wissenschaftlichen Form gefunden werden kann. Dem aber, was wir damals zum Beweise anführten, haben wir noch Manches anzufügen, was wir in den Schriften des Sextos finden, ohne daß es ihm als Eigenthum zugeschrieben werden dürfte. Die Form der Wissenschaft wird von ihnen nach einer weitverbreiteten Vorstellung ihrer Zeit fast ausschließlich im Beweise gesucht, wie wir denn oft bemerkt finden, daß sie einen Gedanken, welcher nicht bewiesen worden, als einen solchen betrachten, welchem Niemand Glauben beizumessen

1) Adv. math. VIII, 132 ff.

2) Adv. math. III, 83 ff. Cf. Pyrrh. hyp. II, 30. Aehnlich sind die Beweise, daß der Körper nicht sinnlich wahrnehmbar sei. Pyrrh. hyp. III, 47 ff.; adv. math. IX, 437.

habe. Nun haben sie aber gewisse allgemeine Gründe gegen den Beweis, welchen wir keine große Bedeutung beilegen können, weil sie mit den offenbar scherzhaften Gründen gleichen oder ähnlichen Gehalts sind. So, wenn sie den Beweis zu dem Nicht-Vorhandenen zählen, weil er zusammengesetzt sei aus mehreren Gedanken, von welchen der eine schon vorüber und nicht mehr vorhanden sei, wenn der andere eintrete [1]), oder wenn sie zeigen, der Beweis gehöre zum Verhältnißmäßigen, ihm komme daher kein Sein zu, weil das Verhältnißmäßige nur im Gedanken sei [2]). Nicht als wenn diese Gründe nicht dazu geeignet wären, eine tiefere Untersuchung einzuleiten und damit auch eine tiefere Bedeutung anzunehmen; wir sind nur davon überzeugt, daß die Skeptiker selbst hiervon keine Ahnung hatten. Dagegen sind andere Zweifel, welche mehr in die besondern Verhältnisse der dogmatischen Beweise eingehen, ergiebiger für die Untersuchung. So bemerkten sie, daß es unnütz sein würde, den Obersatz des kategorischen und des hypothetischen Schlusses aufzustellen, wenn es offenbar sei, daß in dem Mittelbegriffe der höhere Begriff liege; daß aber, wenn dies nicht bekannt sein sollte, der Schluß seine überzeugende Kraft verlieren würde [3]). Auf den Beweis zielt es auch ab, wenn sie von den Begriffserklärungen bemerkten, daß sie in das Unendliche gingen

1) Pyrrh. hyp. II, 144.

2) Adv. math. VIII, 453. Andere verwickeltere Schlüsse, welche aus der Verhältnißmäßigkeit des Beweises gezogen werden und welche nur aus einem falschen Begriffe fließen, übergehen wir. S. ib. 387 ff.; Pyrrh. hyp. II, 174 ff.

3) Pyrrh. hyp. II, 159; 163.

und deswegen nicht zur Grundlage der Erkenntniß oder des Lehrens gemacht werden könnten [1]). Noch tiefer greift es in den Bau der Wissenschaft ein, wenn die Skeptiker das Verhältniß der Schlüsse zu der Induction untersuchten. Sie gingen hierbei von den sensualistischen Vorstellungen aus, die zu ihrer Zeit sehr verbreitet und denen sie selbst geneigt waren. Hiernach mußte ihnen nun die Induction als das Mittel zur Erkenntniß des Allgemeinen sich darstellen. Sie kann aber entweder aus allem Einzelnen oder aus einigen einzelnen Beispielen das Allgemeine darthun wollen. Jedoch das Letztere, die unvollkommene Induction, ist nicht zulässig; sie ist unsicher, indem auch nur einer der übergangenen Fälle von den übrigen Fällen abzuweichen braucht, um die Allgemeinheit der Folgerung zu widerlegen; das Erstere dagegen, die vollständige Induction, ist nicht möglich, weil die einzelnen Fälle, welche zu einem Allgemeinen gehören, unbestimmbar und unendlich sind [2]). Dies mußte dem Sextos um so einleuchtender sein, weil er auch die Eintheilung des Allgemeinen in seine einzelnen Glieder unmöglich fand und sich überhaupt als einen Feind des Allgemeinen in seiner wahren Bedeutung zu erkennen gibt [3]). Hieraus war nun leicht zu zeigen, daß ein jeder Beweis durch den Schluß unnütz sei und nur im Cirkel geführt werde. Denn der allgemeine Satz, aus welchem bewiesen werden soll, muß immer erst aus der Sammlung der vielen einzelnen Fälle erschlossen

---

1) Ib. 207.

2) Ib. II, 195; 204.

3) Ib. II, 219 ff.; adv. math. IV, 14 ff.

werden und die besondere Wahrheit, welche erschlossen werden soll, die Wahrheit des Schlußsatzes, muß in der Sammlung der einzelnen Fälle zum Behuf der Induction schon mit enthalten sein, so daß es gar nicht nöthig ist, sie erst aus dem Allgemeinen zu erschließen; soll dies aber doch geschehen, so wird damit nichts Anderes vollbracht, als daß man aus der Wahrheit des Allgemeinen, welche aus der Wahrheit des Einzelnen eingesehen worden ist, nun wiederum die Wahrheit des Einzelnen ableitet*). Diese Zweifel über die Form der Wissenschaft waren nun in der That geeignet, auf die Mängel in der gewöhnlichen Vorstellungsweise hierüber aufmerksam zu machen; man sieht es ihnen aber auch an, daß sie in einer Zeit gebildet worden, in welcher man nur einseitig die früheren Untersuchungen der Philosophie sich anzueignen wußte; denn es wird in ihnen gar keine Rücksicht genommen auf die Lehren eines Platon und Aristoteles über die selbständige Thätigkeit der Vernunft in der Erkenntniß der Grundsätze und des Allgemeinen.

Es scheint zwar, als wenn Sextos auch dieser Seite unseres Denkens in seinen Untersuchungen über die Kriterien der Wahrheit seine volle Aufmerksamkeit zuzuwenden gestrebt habe; besehen wir es aber genauer, so bleibt auch über diesen Punkt seine Auffassungsweise sehr ungenügend. Ueberhaupt müssen wir gestehen, daß seine Untersuchung über die Kriterien des Wissens an allen den Schwächen leidet, welche wir ihm früher vorgeworfen haben, und eben deswegen halten wir es für gut, an derselben ein

*) Pyrrh. hyp. II, 195 ff.

Beispiel seiner Verfahrungsweise zu geben. Er häuft eine Menge von Zweifeln auf, welche nicht in der besten, in der übersichtlichsten Ordnung neben einander stehen und welche sogar zum Theil einander widersprechen. Dies bemerkt man sogleich, wenn man seine Art die Untersuchung einzuleiten, aufmerksam betrachtet. Denn er hebt nach gewohnter Weise von den allgemeinsten Zweifelsgründen an und läßt alsdann die besondern folgen, bei welchen natürlich jene allgemeinen immer wieder zur Beurtheilung herbeigezogen werden müssen. Das Schlimmste aber ist, daß er es als unbestreitbar annimmt, daß es kein Kriterium geben könne, welches zugleich Anderes und auch sich selbst beglaubige[1]), während er doch selbst den Satz des Widerspruchs als eine unmittelbar sich selbst beglaubigende Wahrheit anerkannt wissen will[2]), die er zur Bekämpfung der widersprechenden Meinungen der Dogmatiker gebrauchen dürfe. Kann sich kein Kennzeichen der Wahrheit selbst beglaubigen, so werden wir freilich in das Unendliche nach einem Kennzeichen der Wahrheit forschen müssen[3]) und es ist damit zugleich auch eine jede selbständige Thätigkeit des Verstandes aufgehoben, welche zur Grundlage wissenschaftlicher Forschung dienen könnte.

Sextos läßt sich jedoch durch diese allgemeinen Betrachtungen nicht abhalten mehr in das Einzelne die mög-

---

1) Adv. math. VII, 445. *νὴ Δία, ἀλλὰ δύναταί τι καὶ ἑαυτοῦ εἶναι κριτήριον, ὡς ἐπί τε κανόνος καὶ ζυγοῦ ἐγίνετο· ὅπερ ἐστὶ μειρακιῶδες κτλ.*

2) Ib. VIII, 34. *πάντων ὄντων ἀληθῶν θήσομεν τὰ μαχόμενα ἀληθῆ. τοῦτο δέ ἐστιν ἄτοπον.* Ib. 119.

3) Pyrrh. hyp. II, 19; 20; III, 36; adv. math. VIII, 347.

lichen Annahmen über das Kriterium zu verfolgen. Er legt hierbei eine Eintheilung zum Grunde, welche ihm zu einer weitläuftigen Rede Veranlassung wird. Nur einige Hauptpunkte werden wir ausheben. Seine Eintheilung geht davon aus, daß, wenn man frage, was zur Beurtheilung der Wahrheit dienen könne, man damit entweder meine, von wem das Urtheil ausgehen solle oder wodurch oder wonach er zu urtheilen habe. Der, von welchem das Urtheil ausgehen sollte, würde der Mensch sein, wodurch er urtheilt entweder der Sinn oder der Verstand, wonach er urtheilt, endlich seine Vorstellung [1]). Man sieht, daß in dem ersten Gliede dieser Eintheilung die beiden andern mit eingeschlossen sind und Sextos bemerkt dies auch selbst, indem er sagt, daß, wenn man nachgewiesen habe, der Mensch könne nicht als Kennzeichen der Wahrheit angesehen werden, man nicht nöthig habe, über die andern Kennzeichen der Wahrheit etwas beizufügen, denn diese wären entweder Theile oder Thätigkeiten oder leidende Zustände des Menschen [2]); dennoch läßt er sich nicht abhalten, die drei Glieder der Eintheilung in seiner Untersuchung auseinander zu halten.

Bei der Frage, ob der Mensch Kennzeichen der Wahrheit sein könne, macht er sich sein Geschäft von vorn herein sehr leicht, indem er sich gegen diese Annahme dar-

---

1) Pyrrh. hyp. II, 16. *ἀλλὰ καὶ τὸ λογικὸν κριτήριον λέγοιτ' ἂν τριχῶς, τὸ ὑφ' οὗ καὶ τὸ δι' οὗ καὶ τὸ καθ' ὅ. οἷον ὑφ' οὗ μὲν ἄνθρωπος, δι' οὗ δὲ ἤτοι αἴσθησις ἢ διάνοια, καθ' ὃ δὲ ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας.* Ib. 21; adv. math. VII, 35; 261.

2) Pyrrh. hyp. II, 21; 47; adv. math. VII, 263.

auf beruft, daß der Mensch selbst uns unbegreiflich sei [1]). Um dies darzuthun, brauchte er in seiner Weise nur zu zeigen, was sehr in die Augen fallend war, daß die Dogmatiker einen irgend haltbaren Begriff vom Menschen zu geben nicht im Stande gewesen waren, und es war auch schon einleuchtend genug, daß der Begriff des Menschen eher für das Ziel, als für den Anfang der philosophischen Erkenntniß gelten könne [2]). Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß in diesem Verfahren des Sextos gegen die Dogmatiker ein echt kritischer Gedanke ausgesprochen ist, gerichtet gegen die Unvorsichtigkeit der frühern Philosophen, welche den Schein nicht genug vermieden, ja zum Theil begünstigt hatten, als wenn das philosophische Denken von dem Standpunkte des Menschen ausgehe und nicht vielmehr in einer Thätigkeit der Vernunft gegründet sei, welche von dem Begriffe des Menschen unabhängig ist. Uebrigens sind die Einwürfe, welche Sextos den Dogmatikern über ihren Begriff vom Menschen macht, meistens nur gegen die äußere Form ihrer Darstellung gerichtet, da aber, wo er etwas mehr in ihre wissenschaftliche Ansicht vom Menschen eingeht, behilft er sich wieder nur mit seinen gewöhnlichen allgemeinen Zweifeln. So wenn er die Ansicht untersucht, daß der Mensch als aus Körper

1) Adv. math. VII, 264. *οὐ γὰρ καταληπτὸς πάντως ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος· ᾧ ἕπεται τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἀνεύρετον ὑπάρχειν, τοῦ γνωρίζοντος αὐτὴν ἀκαταλήπτου καθεστῶτος.*

2) Ib. 266. *οὐδεὶς γὰρ ἐκ προχείρου δώσει γινώσκεσθαι τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐστιν, εἴ γε ὁ Πύθιος ὡς μέγιστον ζήτημα προύθηκεν αὐτῷ τὸ γνῶθι σεαυτόν. εἰ δὲ καὶ δώῃ, οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀκριβεστάτοις τῶν φιλοσόφων ἐπιτρέψει μόνον τοῦτον ἐπίστασθαι.*

und Seele beſtehend begriffen werden ſolle, und dagegen erinnert, daß nach ſchon früher angegebenen Gründen nicht angegeben werden könne, was der Körper, noch weniger aber, was die Seele ſei, wie die alten Streitigkeiten der Dogmatiker über ihren Sitz, über ihr Sein und ihr Weſen bewieſen[1]).

Wenn nun Sextos weiter zu zeigen ſucht, daß es dem Menſchen unmöglich ſei, ſich zu erkennen, ſo vermiſchen ſich hiermit ſchon ſeine Unterſuchungen über die Werkzeuge, durch welche, und über die Vorſtellungen, nach welchen erkannt werden ſolle. Entweder, ſagt er, wenn der Menſch erkannt werden ſolle, würde er ganz ſich ſelbſt erkennen und ſelbſt ganz von ſich erkannt werden oder ein Theil des Menſchen würde einen Theil erkennen und ein Theil würde von einem Theile erkannt werden. Der erſte Fall wird ſogleich als eine Unmöglichkeit ſetzend abgewieſen. Denn ſollte der Menſch ganz ſich ſelbſt erkennen, ſo würde er ganz der Erkennende ſein und nichts Erkanntes mehr übrig bleiben; ſollte aber der Menſch ganz erkannt werden, ſo würde er ganz das Erkannte ſein und nichts Erkennendes in ihm übrig bleiben[2]). Wir verweilen einen Augenblick bei dieſem Beweiſe, um zu zeigen, wie in ihm eine allgemeinere Denkweiſe des Sextos ſich ausdrückt. Dem Beweiſe liegt nemlich die Anſicht zum

1) Pyrrh. hyp. II, 29 ff.; cf. adv. math. VII, 313.

2) Adv. math. VII, 284 ff. *ἀλλ' εἰ μὲν ὅλος δι' ὅλου ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν ζητοίη καὶ σὺν τούτῳ νοοῖτο, σὺν τῷ ὅλος δι' ὅλου ἑαυτὸν νοεῖν οὐδὲν ἔτι ἔσται τὸ καταλαμβανόμενον, ὅπερ ἄτοπον. εἰ δὲ ὅλος εἴη τὸ ζητούμενον καὶ σὺν τούτῳ νοοῖτο ὅλος σὺν τῷ ζητεῖσθαι, πάλιν οὐδὲν ἀπολειφθήσεται τὸ ζητοῦν.*

Grunde, welcher Sextos auch sonst getreu bleibt, daß ein jedes Erkennen einen von sich verschiedenen Gegenstand voraussetze, welchen es abbilde. Ein sich selbst Erkennendes kann er daher gar nicht annehmen, jede Selbsterkenntniß ist er genöthigt zu leugnen und zwischen dem Denken und dem Sein ist ihm eine unübersteigliche Kluft vorhanden. Eben so wenig aber als Sextos zuläßt, daß der Mensch ganz sich erkennen oder erkannt werden könne, eben so wenig will er auch einräumen, daß ein Theil des Menschen sich oder einen andern Theil erkennen oder erkannt werden könne. Die Theile des Menschen nemlich sind der Körper, die Sinne und der Verstand*). Einleuchtend ist es, daß der Körper des Menschen nicht sich, die Sinne oder den Verstand erkennen kann. Aber auch die Sinne sind nicht im Stande, die übrigen Theile des Menschen zu erkennen, weil sie überhaupt nicht zu erkennen vermögen. Denn sie leiden nur und empfangen einen Eindruck nach Art des Wachses, Anderes aber wissen sie nicht außer diesem Eindruck; eine thätige Forschung nach der Wahrheit kommt ihnen nicht zu. Den Körper können sie nicht erkennen, da sie nicht seine Natur haben; man könnte höchstens sagen, daß sie das wahrnähmen, was dem Körper als seine Beschaffenheit (*συμβεβηκός*) zukommt; die Substanz aber ist nicht die bloße Sammlung der Beschaffenheiten, und sollte sie dies auch sein, so würden doch die Sinne auch eine solche Sammlung nicht zu erkennen vermögen, denn nicht die Sinne sammeln oder setzen zusammen, sondern die vernünftige

*) Adv. math. VII, 287.

Kraft. Aber auch selbst die körperlichen Beschaffenheiten erkennen die Sinne nicht, denn diese Beschaffenheiten selbst bestehen in einer Zusammensetzung von Theilen, indem sie von einem Anfange durch eine Mitte zu einem Ende fortgehen und eine solche Zusammensetzung kann der Sinn nicht bewirken [1]). Und eben so wenig erkennen die Sinne sich selbst weder einander wechselseitig, noch auch ein jeder sich selbst; denn das Gesicht sieht nicht sich selbst, noch das Gehör und so in allem Uebrigen [2]). Zu diesen Gründen fügt Sextos nach der gewöhnlichen Weise der Skeptiker noch hinzu, daß man gar nicht entscheiden könnte, ob die Sinne auch nur einen wirklichen Eindruck uns zu erkennen gäben und nicht bloß leere Vorstellungen, und wenn dies auch nicht überhaupt der Fall sein sollte, daß es sich doch nicht entscheiden lasse, welchen Empfindungen wir trauen sollten, da sie Entgegengesetztes über dasselbe

---

1) Ib. 293 ff. *καὶ μὴν οὐδὲ αἱ αἰσθήσεις· αὗται γὰρ πάσχουσι μόνον καὶ κηροῦ τρόπον τυποῦνται, ἄλλο δὲ ἴσασιν οὐδὲ ἕν. — — τὸ ζητεῖν ἐνεργητικῶς οὐκ ἔσται ἴδιον αὐτῶν. εἶτα πῶς οἷόν τέ ἐστι διὰ τούτων καταληφθῆναι τὸν ὄγκον οὐκ ἐχουσῶν τὴν φύσιν; — — πρῶτον μὲν γὰρ ἐδείξαμεν* (cf. VII, 278), *ὅτι οὐδὲ ἡ κοινὴ σύνοδος τῶν τινὶ συμβεβηκότων ἐκεῖνό ἐστι τὸ ᾧ τινὶ συμβέβηκεν. — — ἀλλὰ τὸ συντιθέναι τι μετά τινος καὶ τὸ τοιόνδε μέγεθος μετὰ τοῦ τοιοῦδε σχήματος λαμβάνειν λογικῆς ἐστὶ δυνάμεως. — — καίτοι οὐ μόνον τὴν κοινὴν σύνοδον ὡς σῶμα νοεῖν ἐστὶν ἀφυής* (sc. ἡ ὅρασις), *ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἑκάστου τῶν τούτῳ συμβεβηκότων κατάληψιν πεπήρωται, οἷον εὐθέως μήκους. καθ' ὑπέρθεσιν γὰρ μερῶν τοῦτο λαμβάνεσθαι πέφυκεν ἀπό τινος ἀρχομένων ἡμῶν καὶ διά τινος καὶ ἐπί τι καταληγόντων, ὅπερ ποιεῖν ἄλογος φύσις οὐ δύναται.* Ib. 344 ff.

2) Ib. 301; 302.

aussagten und die Dinge uns bald so, bald anders darstellten*). Dies sind die Gründe, welche Sextos gegen die Meinung der Dogmatiker anführt, daß die Sinne uns zu irgend einer Erkenntniß verhelfen könnten; sie sind nicht ohne Scharfsinn aufgefaßt; sie sind aber auch nicht neu; wenigstens der Keim derselben liegt schon beim Platon und beim Aristoteles deutlich zu Tage.

Wir kommen nun auf den dritten Theil des Menschen, von welchem die Frage sein könnte, ob er sich oder den Menschen oder doch sonst etwas Anderes zu erkennen vermöchte. Denn um nicht zu weitläuftig zu werden, wollen wir auch hier aus dem Gange des Sextos heraustreten und das Ganze der Untersuchung in Eins zusammenfassen. Die Schwierigkeiten, welche es hat den Verstand als das Erkennende anzusehen, werden von Sextos noch für größer gehalten, als die vorher angeregten, aber sie bleiben auch fast nur beim Allgemeinen und Aeußern stehen und dringen gar nicht in das Innere der Sache, so daß man wirklich daran zweifeln möchte, ob Sextos irgend verstanden habe, was von den ältern Philosophen unter dem Begriff des Verstandes verstanden wurde. Sollte der Verstand etwas vom Menschen erkennen, so würde es entweder der Körper oder die Sinne oder er selbst sein. Im ersten Falle müßte der Körper den Verstand zur Erkenntniß bewegen, der Verstand aber vom Körper bewegt werden; da aber der Körper ohne Vernunft bewegt, so würde auch der Verstand vernunftlos bewegt werden, d. h. er würde nicht mehr der Verstand sein.

*) Pyrrh. hyp. II, 49 ff.; adv. math. VII, 345.

Dasselbe gilt von dem Falle, daß die Sinne vom Verstande erkannt werden sollten, denn auch diese sind etwas Vernunftloses, und sollten sie also von dem Verstande aufgefaßt werden, wie sie sind, so müßte dieser etwas Vernunftloses in sich aufnehmen und aufhören Verstand zu sein. Um die Sinne zu fassen, müßte er den Sinnen gleichartig werden, und alsdann würde auch nichts mehr übrig bleiben, was forschte, indem der forschende Verstand in das übergegangen wäre, nach welchem geforscht wird. Vergebens strebt man diese Schwierigkeit zu beseitigen, wenn man behauptet, der Verstand sei dem Wesen nach von den Sinnen nicht verschieden, sondern es finde kein anderer Unterschied zwischen beiden statt, als der zwischen der Höhlung und der erhabenen Oberfläche der Kugel, denn es bleibt dabei immer noch die Frage übrig, wie dasselbe Wesen, welches Verstand und Sinn ist, sofern es Verstand ist, sich, sofern es Sinn ist, fassen könne[1]). Es würde also nur noch übrig bleiben anzunehmen, daß der Verstand sich selbst erkenne; aber diese Annahme wird auf dieselbe Weise zurückgewiesen, in welcher schon früher dargethan worden, daß der Mensch keine Erkenntniß von sich selbst haben könne, weil er sonst entweder nicht das Erkennende oder nicht das Erkannte sein würde[2]). Zu diesen Gründen fügt Sextos noch andere, welche von den Widersprüchen der Dogmatiker in der Lehre vom Verstande hergenommen sind. Wenn der Ver-

1) Hierauf in einer etwas andern Gestalt läuft auch die Untersuchung adv. math. VII, 359 ff. hinaus.

2) Adv. math. VII, 303 ff.

ſtand ſich ſelbſt erkennen ſollte, ſo müßte er auch ſeinen Ort erkennen; denn ein Jedes, was erkannt wird, wird als in einem Orte ſeiend erkannt zugleich mit dieſem Orte ſelbſt. Wenn er ſich erkennen ſollte, ſo müßte er auch ſeine Natur, die Subſtanz, aus welcher er iſt, die Art, wie er entſteht, und alles Uebrige, was ſich auf ſein Daſein bezieht, anzugeben wiſſen. Aber über alle dieſe Punkte ſind die Dogmatiker in Streit untereinander, und es gibt keinen, welcher dieſen Streit entſcheiden könnte, ja es kann ſogar bezweifelt werden, ob es einen Verſtand gebe, welcher verſchieden von den Sinnen ſei, und daher muß man ſich des Urtheils über ihn und über ſeine Erkenntniß gänzlich enthalten *).

Wo Sextos von dem Kennzeichen ſpricht, durch welches geurtheilt werde, fügt er zu dem Angeführten nur noch die neue Unterſuchung über die Frage, ob der Verſtand nicht durch Hülfe der Sinne die Wahrheit zu erkennen vermöge. Aber auch bei dieſer Unterſuchung dringt er nicht tiefer ein. Die bejahende Antwort ſucht er dadurch zurück zu weiſen, daß er bemerkt, wie die Sinne dem Verſtande doch immer nur den Eindruck mittheilen können, welchen ſie empfangen haben, nicht aber das, was die Dinge außerhalb ſind, und ſelbſt daß ſie den empfangenen Eindruck mittheilen können, bezweifelt er wieder, indem er an das vorher ſchon Bemerkte erinnert, daß, wenn die Sinne dem Verſtande ihre Eindrücke mittheilen ſollten, der Verſtand ſelbſt in den Sinn ſich verwandeln

*) Adv. math. VII, 313; 348 ff.; Pyrrh. hyp. II, 57 ff.

müßte. Wollte man auch zugeben, daß die Empfindungen der Sinne den Dingen außer uns ähnlich wären, so ließe sich doch aus dem Aehnlichen das, welchem es ähnlich ist, nicht erkennen, um so weniger, als man nicht zu bestimmen vermöge, worin es ihm ähnlich sei, da der Verstand die äußern Dinge nicht schauen könne. Endlich aber erregen uns die Dinge auch entgegengesetzte Empfindungen, und wenn also der Verstand nach den sinnlichen Eindrücken die Dinge beurtheilen sollte, so würde er Entgegengesetztes von denselben aussagen müssen*).

Zuletzt heben wir noch das aus, was Sextos gegen die Annahme vorbringt, daß der Mensch nach seinen Vorstellungen die Wahrheit beurtheilen könne, so weit es nicht im Vorhergehenden schon berührt worden ist. Sein Streit ist zunächst gegen die Art gerichtet, wie man die Vorstellung sich zu denken habe. Die Vorstellung, meint er, lasse sich gar nicht anschaulich denken. Man hat sie theils als einen Abdruck, theils als eine Veränderung in der Seele beschrieben. Aber wenn die Seele nach den Stoikern, welche diese Erklärung gaben, ein Hauch oder auch noch etwas Feineres als ein Hauch ist; wie kann in ihr ein Abdruck geschehen? Sollte nach der andern Ansicht die Vorstellung als eine Veränderung der Seele gedacht werden, so würden dagegen alle die Schwierigkeiten sich erheben, welche überhaupt den Begriff der Veränderung treffen. Ueberdies, mag man die Vorstellung als Abdruck oder als Veränderung in der Seele sich denken, wie ist damt zu vereinen, daß auch noch im Wechsel der Vor-

*) Adv. math. VII, 354 ff.; Pyrrh. hyp. II, 63.

ſtellungen die frühern Vorſtellungen nicht verwiſcht und ausgelöſcht werden, ſondern in dem Gedächtniſſe, in der nützlichen Kunſt ein Schatz von Vorſtellungen ſich uns anhäufen ſoll? denn der frühere Abdruck wird von dem ſpätern verdunkelt und die frühere Veränderung durch die folgende umgewandelt [1]). Sollte aber auch über dieſe Schwierigkeiten weggegangen werden, ſollte man auch die Vorſtellung ſich denken können, ſo würde ſie ſich doch nicht begreifen laſſen. Denn man erklärt ſie zwar als etwas, was im herrſchenden Theile der Seele iſt; aber es iſt ſchon früher gezeigt worden, daß die Philoſophen über den Sitz, über das Weſen und die Beſchaffenheit des herrſchenden Theils der Seele nicht einig ſind und daß Niemand ſeine Meinung hierüber zur Sicherheit zu erheben vermag [2]). Auch treten die ſchon früher berührten Schwierigkeiten hierbei wieder in Frage, wenn man bedenkt, daß die Vorſtellungen nur vermittelſt der Sinne eine Kenntniß von den Dingen haben. Sind nun die Vorſtellungen den Sinneneindrücken gleich, ſo können ſie eben ſo wenig wie dieſe die Dinge zur Erkenntniß bringen, ſind ſie ihnen nicht gleich, ſo ſieht man noch weniger ein, wie ſie es vermö-

---

1) Pyrrh. hyp. II, 70; adv. math. VII, 370 ff.; 373. *εἰ γὰρ κηροῦ τρόπον τυποῦται ἡ ψυχὴ φανταστικῶς πάσχουσα, ἀεὶ τὸ ἔσχατον κίνημα ἐπισκοτήσει τῇ προτέρᾳ φαντασίᾳ, ὥσπερ καὶ ὁ τῆς δευτέρας σφραγίδος τύπος ἐξαλειπτικός ἐστι τοῦ προτέρου. ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀναιρεῖται μὲν μνήμη, θησαυρισμὸς οὖσα φαντασιῶν, ἀναιρεῖται δὲ πᾶσα τέχνη· σύστημα γὰρ ἦν καὶ ἄθροισμα καταλήψεων.* Ib. 377. *τὸ νέον πάθος ἀλλάσσει τὸ ἀρχαιότερον καὶ οὕτως οὐκ ἔσται κατοχή τινος πράγματος περὶ τὴν διάνοιαν.*

2) Pyrrh. hyp. II, 71; adv. math. VII, 380.

gen sollten[1]). Gesetzt aber auch, die Vorstellungen vermöchten die Gegenstände uns so darzustellen, wie sie sind, so erhebt sich noch einmal wieder gegen die Vorstellungen derselbe Zweifel, wie gegen die Sinneneindrücke; die Vorstellungen widersprechen sich; wie sollen wir die wahre von der falschen Vorstellung unterscheiden? Wenn jede Wahrheit nach der Vorstellung beurtheilt werden sollte, so müßte auch die Wahrheit einer Vorstellung nach einer andern Vorstellung beurtheilt werden, die Wahrheit dieser zweiten Vorstellung aber wieder nach einer dritten und so in das Unendliche[2]). Alle Erklärungen der Dogmatiker über die wahre Vorstellung reichen daher auch nicht aus, sondern drehen sich nur unaufhörlich in einen Cirkel herum, indem sie z. B. die wahre Vorstellung als die setzen, welche von einem Vorhandenen so in unserer Seele abgedruckt ist, wie sie von einem Nicht-Vorhandenen nicht abgedruckt sein könnte, während sie das Vorhandene wieder als das erklären, was eine wahre Vorstellung in uns abdruckt[3]). Sextos verwirft hierbei auch die Ansicht, daß die wahre Vorstellung nicht nur das Kennzeichen des Vorgestellten, sondern auch ihrer selbst sei, weil der Widerspruch der Vorstellungen ein unterscheidendes Kennzeichen, welches nicht in ihnen selbst liege, nothwendig mache und weil auch eine feste und in sich gewisse Vorstellung nur in der festen und in sich gewissen Seele des Weisen vorkommen könnte, da doch selbst nach

1) Pyrrh. hyp. II, 72; adv. math. VII, 381 ff.

2) Pyrrh. hyp. II, 76 ff; adv. math. VII, 388 ff.

3) Adv. math. VII, 426.

stoischer Lehre bis jetzt kein Weiser habe nachgewiesen werden können[1]). Gleichsam zum Ueberfluß sucht Sextos auch noch gegen die neuern Akademiker zu beweisen, daß es keine wahrscheinliche Vorstellung gebe, weder für das Leben, noch für die Erkenntniß der Wahrheit. Denn für das Leben reiche die Vorstellung nicht aus, sondern es würde für dasselbe verlangt eine Beobachtung und Vergleichung der Vorstellungen unter einander; noch weniger aber könnten wir für die Erkenntniß der Wahrheit auf eine Vorstellung uns verlassen, sollte sie auch noch so gut durchgegangen sein, denn wir könnten uns nie darauf verlassen, daß wir beim Durchgehen nicht etwas übergangen haben sollten, und so wie die Akademiker keine wahre Vorstellung zuließen aus Besorgniß, daß es eine falsche geben möchte, welche dieser vollkommen ähnlich wäre, so müßte dieselbe Besorgniß auch bei der wahrscheinlichen Vorstellung obwalten[2]). So verschwindet also eine jede Zuversicht auf die Kennzeichen der Wahrheit, welche die Dogmatiker angeführt haben.

Wir haben uns vielleicht schon zu lange bei diesen Untersuchungen aufgehalten, welche nichts Neues bringen. Doch sie bezeichnen das Verfahren des Sextos und seiner Schule und geben ein Bild der matten Manier, in welcher man zu seiner Zeit die Gedanken der ältern Philosophen wie ausgeprägte, aber abgegriffene Münzen in Umlauf setzte. An diesen Untersuchungen diese Manier nach-

---

1) Ib. 430 ff.

2) Ib. 435 ff.

zuweisen, schien uns besonders der Mühe werth, weil die Skeptiker selbst auf ihren Streit gegen die Kriterien des Wissens den größten Werth legten. Ein ähnliches Verfahren finden wir nun fast in allen Theilen der skeptischen Darstellungen; wir halten es daher für überflüssig, ihren Zusammenhang, welcher locker genug ist und nur einigermaßen die Eintheilungen der ältern Philosophen zur Stütze hat, zu verfolgen; einzelne Punkte ihrer Lehre hervorzuheben wird genügen.

Wir müssen hierbei noch einmal auf ihren Streit gegen das offenbarende Zeichen zurückkommen. Wenn wir das Wesen der skeptischen Denkart vor Augen haben, so können wir nicht übersehen, daß auf diesen Punkt hauptsächlich ihre Aufmerksamkeit sich richten mußte. Denn was wollten zuletzt diese neuern Skeptiker anders, als darthun, daß man aus den Erscheinungen nicht mit Sicherheit auf das dahinter Verborgene schließen könne? Sie vergleichen die Dogmatiker, welche nach der Erkenntniß des Nicht-Offenbaren streben, mit solchen, welche in die Nacht hinein schießen; sie mögen treffen oder nicht, auf jeden Fall wissen sie nicht, ob sie getroffen haben [1]). Aber doch wollen die Skeptiker nicht geradezu, die Unmöglichkeit solcher Zeichen behaupten, welche uns das Verborgene offenbaren, und ihr Grund ist begreiflich genug, denn sie sehen ein, daß jedes Wort, daß jede beweisende Rede ein offenbarendes Zeichen des Verborgenen sei [2]); es wird da-

1) Adv. math. VIII, 325.

2) Pyrrh. hyp. II, 130 ff.; ad math. VIII, 278 ff. S. oben S. 325 ff. Es wird freilich von den Skeptikern auch wohl einge-

durch der Gedanke in der Seele offenbart; und bei ihrem Bestreben, die nützlichen Künste des Lebens festzuhalten, konnten sie nicht ernstlich die Ueberlieferung der Gedanken durch das Wort bestreiten. Wenn ihnen nun so in Wahrheit das offenbarende Zeichen wenigstens im Gebiete der Ueberlieferung der Thatsachen feststand, so erheben sie dagegen nur Schwierigkeiten, welche den allgemeinen Begriff des offenbarenden Zeichens betreffen, und es ist nicht eben lobenswerth, daß unter denselben auch solche sind, welche das erinnernde Zeichen eben so gut, als das offenbarende treffen. Von dieser Art sind die Einwürfe, welche daraus hergenommen werden, daß der Begriff des offenbarenden Zeichens zu den Verhältnißbegriffen gehöre. So wie nemlich die Verhältnißbegriffe überhaupt, so lasse sich auch der Begriff des Zeichens nicht denken ohne den Begriff dessen, zu welchem es in Verhältniß gedacht werden soll, ohne den Begriff des Bezeichneten. Könne aber das Zeichen nicht gedacht werden ohne das Bezeichnete, so könne auch nicht gesagt werden, daß der Gedanke des Bezeichneten erst durch den Gedanken des Zeichens hervorgerufen werde, und doch liege dies im Begriffe des Zeichens, daß es früher gedacht werden solle, als das Bezeichnete*). Von ähnlicher Art ist es auch, wenn Sextos dagegen streitet, daß man das offenbarende Zeichen nicht als etwas

---

wendet, die Rede sei nur ein erinnerndes Zeichen (adv. math. VIII, 289); aber sie konnten sich nicht leicht die Schwäche dieses Einwandes verbergen und daher gestehen sie ein (ib. 298), die Gründe der Dogmatiker über diesen Punkt möchten stark sein.

*) Adv. math. VIII, 163 ff.; Pyrrh. hyp. II, 117 ff.

Sinnliches ansehen solle, weil das Sinnliche von uns ohne Unterricht aufgefaßt werde, während wir das Zeichen nur durch Unterricht verstehen lernten; denn er gesteht selbst ein, daß dies beim erinnernden Zeichen nicht weniger der Fall sei[1]). Eben so wenig will Sextos auch zugeben, daß man das Zeichen zu den Gegenständen der Verstandeserkenntniß rechnen dürfe, denn es müsse erst gezeigt werden, daß es solche Gegenstände gebe; man bedürfe also der Zeichen für dieselben, welche, wenn sie nicht sinnlich sein sollten, in das Unendliche gesucht werden müßten[2]). Dieser Streit des Sextos richtet sich ausschließlich gegen die Stoiker und daher sucht er auch nur das Unzusammenhängende in der Lehre dieser Sekte über diesen Punkt darzuthun, worin wir ihm weiter zu folgen nicht für nöthig halten. Er durfte sich mit gutem Rechte darauf berufen, daß ein jedes Zeichen offenbar und mithin zur Erscheinung gekommen sein müsse, um uns etwas Verborgenes zu offenbaren, daß aber das Nicht-Sinnliche nicht zu dem Offenbaren gehöre[3]). Wenn nun aber Sextos schließt, daß es kein offenbarendes Zeichen geben könne, weil das Zeichen weder sinnlich, noch Gegenstand der Verstandeserkenntniß sein könne, so beruht dieser Schluß nur darauf, daß er den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Gegenstande der Verstandeserkenntniß nur so nackt hinzustellen wußte, wie er ihn von den Philosophen seiner Zeit überliefert gefunden hatte, ohne irgend ein Bestreben, das

1) Pyrrh. hyp. II, 225 ff.; adv. math. VIII, 203; 204; 242.

2) Adv. math. VIII, 257.

3) Pyrrh. hyp. II, 128.

Ineinandersein beider Glieder dieses Gegensatzes sich zum Verständniß zu bringen.

Wenn nun in diesen Untersuchungen die Skeptiker doch einen Punkt berührten, der eine mehr erfinderische Zeit zu weiterer Verständigung hätte erregen können, so ist dies nicht weniger mit ihren Untersuchungen über Ursach und Wirkung der Fall. Wir haben schon früher erwähnt, daß besonders Aenesidemos ausführlich mit diesen Untersuchungen sich beschäftigte und daß uns nur die Ungenauigkeit der Ueberlieferungen verhindert, das, was ihm angehört, von den Zusätzen der spätern Skeptiker zu sondern. Seine Zweifel gegen die dogmatischen Lehren über Ursach und Wirkung scheinen in zwei Theile sich abgesondert zu haben, von welchen der eine zu zeigen suchte, daß die Dogmatiker im Einzelnen nicht richtig die Ursachen der Erscheinungen angäben, während der andere darauf ausging, im Allgemeinen die Begriffe der Dogmatiker von Ursach und Wirkung anzugreifen. Die erste Art seiner Zweifel hatte er seiner Manier gemäß unter gewisse Hauptklassen gebracht, welche jedoch in keinem genauen Zusammenhange untereinander stehen*). Er bemerkte gegen die gewöhnlichen Arten, die Erscheinungen aus ihren Ursachen zu erklären, daß sie sämmtlich von gewissen eigenthümlichen Voraussetzungen über die Elemente ausgingen, nicht aber von allgemeinen und allgemein anerkannten Grundsätzen; daß die Erklärungen zuweilen mit den Erscheinungen nicht übereinstimmten, indem nur solche Erscheinun-

*) Sie werden Pyrrh. hyp. I, 180 ff. kurz, aber nicht überall ganz deutlich angegeben.

gen zum Vergleich herbeigezogen würden, welche zur Erklärung paßten, während man andere stillschweigend überginge, oder indem man Erscheinungen, welche einen ordnungsmäßigen Verlauf hätten, auf ungeordnete Ursachen zurückführte; ja daß zuweilen die Erklärungen mit den eigenen Voraussetzungen des Erklärenden in Widerspruch ständen. Ueberdies warf er den Dogmatikern vor, daß sie oft aus einer Ursache erklären wollten, wo doch hinlänglicher Grund vorhanden sei, verschiedene Ursachen anzunehmen, und daß sie unbekannte Ursachen, welche von keiner Erscheinung hinlänglich bestätigt würden, für bekannte Erscheinungen oder auch unbekannte Ursachen für unbekannte Erscheinungen annähmen[1]). Endlich meinte Aenesidemos auch, daß die verborgenen Ursachen vielleicht nicht in einer ähnlichen Weise, wie die Erscheinungen ihren Verlauf hätten[2]), welches den allgemeinen Grundsatz, daß die Wirkungen mit den Ursachen in Uebereinstimmung stehen müßten, in Zweifel zu ziehen scheint.

Doch wichtiger als diese Angriffe gegen die Erklä-

---

1) So unterscheide ich den ersten und den achten Zweifelsgrund, freilich nicht mit Sicherheit. Die Worte beim Sextos lauten: *ὧν πρῶτον μὲν εἶναί φησιν, καθ' ὃν τρόπον τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν· — — ὄγδοον, καθ' ὃν πολλάκις ὄντων ἀπόρων ὁμοίως τῶν τε φαίνεσθαι δοκούντων καὶ τῶν ἐπιζητουμένων ἐκ τῶν ὁμοίως ἀπόρων περὶ τῶν ὁμοίως ἀπόρων ποιοῦνται τὰς διδασκαλίας.*

2) Ib. 182. *τέταρτον, καθ' ὃν τὰ φαινόμενα λαβόντες ὡς γίνεται, καὶ τὰ μὴ φαινόμενα νομίζουσιν ὡς γίνεται κατειληφέναι, τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλ' ἰδιαζόντως.*

rungsweisen der Dogmatiker sind die Zweifel, welche von den Skeptikern gegen den Begriff der ursachlichen Verbindung überhaupt gerichtet wurden. Auch in der Darstellung dieser Zweifel vermissen wir den sichern Gang und wir werden uns daher weniger an die Form, in welcher die Zweifel vorgetragen wurden, als an den Sinn derselben zu halten suchen. Sie betreffen theils den Begriff der ursachlichen Verbindung selbst, theils die Bedingungen, unter welchen eine solche Verbindung stehen würde. Wenn wir die letztern zuerst untersuchen, so bemerken wir, daß die Skeptiker auch bei diesen Zweifeln von ihrer materialistischen Ansicht ausgehen. Zwar berühren sie auch die Annahme, daß etwas Unkörperliches Ursach eines Unkörperlichen oder eines Körperlichen sein könne, aber nur um sie kurz zurückzuweisen, theils aus ganz allgemeinen Gründen, theils aus der Unmöglichkeit, daß Unkörperliches berühren oder berührt werden und dadurch thun oder leiden könnte*). Es wird also hierdurch die Berührung zweier Körper als die nothwendige Bedingung der ursachlichen Verbindung vorausgesetzt. Eine Berührung zweier Körper aber läßt sich nicht denken, denn die Körper würden nur an ihren Grenzen, an ihren Oberflächen sich berühren können; dann aber würden nicht die Körper, sondern nur die Oberflächen oder Grenzen der Körper sich berühren; doch auch dies ist unmöglich, denn hierzu wür-

*) Adv. math. IX, 216. *τό τε γὰρ ποιοῦν θίγειν ὀφείλει τῆς πασχούσης ὕλης, ἵνα ποιήσῃ· ἥ τε πάσχουσα ὕλη θιχθῆναι ὀφείλει, ἵνα πάθῃ· τὸ δὲ ἀσώματον οὔτε θίγειν οὔτε θιχθῆναι πέφυκε, τοίνυν οὔτε σῶμα ἀσωμάτου ἢ ἀσώματον σώματός ἐστιν αἴτιον.* Ib. 223; 224.

den die berührenden Oberflächen oder Grenzen sich vereinen müssen, Berührung ist aber nicht Vereinigung der Grenzen [1]). Zweifel, welche auf demselben Grunde beruhen, werden auch gegen die Mischung der Körper [2]), gegen die Vergrößerung der Dinge durch Zusatz oder ihre Verkleinerung durch Wegnahme oder endlich gegen die Veränderung ihrer Beschaffenheiten vorgebracht, indem dabei die Voraussetzung ist, daß die Elemente der körperlichen Natur immer dieselben bleiben müßten und nur durch Umstellung, Verringerung oder Vermehrung dieser Elemente eine Wirkung auf die aus ihnen zusammengesetzten Körper ausgeübt werden könnte [3]). Man sieht, daß die Stärke dieses Skepticismus nur auf den Voraussetzungen der materialistisch-mechanischen Ansicht von der Natur beruht.

Tiefer begründet ist die Untersuchung der neuern Skeptiker über den Begriff der ursachlichen Verbindung selbst. Wir meinen nicht in den Punkten, welche sich auf die Bestreitung alles Werdens beziehen, aus dem alten, schon oft gebrauchten Grunde, daß aus einem nicht zwei und aus zwei nicht drei Dinge werden könnten [4]), oder aus dem nicht weniger verbrauchten Grunde, daß etwas nicht werden könne, weder wenn es nicht ist, noch weniger, wenn es ist; denn diese Gründe konnten als schon hinlänglich besprochen angesehen werden; sondern in einigen

---

1) Pyrrh. hyp. III, 42 ff.; adv. math. III, 78 ff.; IX, 258 ff.
2) Pyrrh. hyp. III, 56 ff.; cf. adv. math. IX, 256.
3) Pyrrh. hyp. III, 82 ff.; adv. math. IX, 278 ff.
4) Adv. math. IX, 220.

andern Punkten meinen wir, welche auf das wechselseitige Verhältniß der Ursache und der Wirkung sich beziehen und selbst in den Lehren des Aristoteles noch nicht hinlänglich erörtert worden waren.

Hierauf gehen zunächst die Fragen ein, welche von der Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Ursach und der Wirkung hergenommen werden. Den Gedanken der Skeptiker hierüber liegt überhaupt die Ansicht zum Grunde, daß ein jedes nur das in seiner Natur Liegende bewirken könne, nicht aber etwas ihm Fremdartiges; so könne aus einem Baume nicht ein Pferd, aus einem Pferde nicht ein Mensch werden. Sollte nun aber etwas das in seiner Natur Liegende bewirken, so würde damit nicht etwas Neues, eine Wirkung, entstanden sein, sondern nur dasselbe wäre geblieben, was früher schon war [1]). Dies führen sie nun auch noch in andern Beziehungen aus und leiten daraus einen scharfsinnigen Zweifel ab, wenigstens gegen die Erkennbarkeit der ursachlichen Verbindung. Wenn nemlich etwas Ursache eines Andern sein sollte, so würde entweder das Ruhende Ursache des Ruhenden oder das Bewegte Ursache des Bewegten oder das Ruhende würde Ursache des Bewegten oder das Bewegte würde Ursache des Ruhenden sein müssen. Die beiden letztern Fälle weisen sie nur aus ihrem allgemeinen Grundsatze ab, daß nur das Gleichartige das Gleichartige bewirken könne [2]), und es schien ihnen bei ihrer Neigung zur mechanischen Erklärungsweise wahrscheinlich nicht nöthig, darüber wei-

1) Ib. 225; 226; 230.

2) Ib. 230.

tere Worte zu verlieren; dagegen die beiden ersten Fälle bedurften einer weitern Untersuchung, weil es der gewöhnlichen Ansicht gemäß ist, daß der eine bewegte Körper seine Bewegung oder der eine ruhende Körper seine Ruhe dem andern mittheile. Dagegen aber wandten die neuern Skeptiker ein, daß die Gleichartigkeit der Dinge, welche in ursachlicher Verbindung gedacht werden sollten, dieses Verhältniß unter ihnen verhindern müsse, denn es würde sich ebenso gut annehmen lassen, daß die Ursache in dem einen als in dem andern zu suchen sei. Diese Bemerkung ist zwar nicht neu; aber die Wendung, welche sie ihr auf die Erkennbarkeit der Ursachen geben, scheint ihnen eigen anzugehören. Sie meinen nemlich, wenn zwei Dinge zusammen in Bewegung wären oder ruhten, so ließe sich gar nicht unterscheiden, welches von ihnen die Ursache und welches die Wirkung wäre. Wenn Jemand ein Rad treibe, so lasse sich eben so gut annehmen, er würde vom Rade getrieben, als das Rad von ihm; wenn eine Säule einen Balken trüge, so könne man eben so gut annehmen, der Balken halte die Säule, als die Säule halte den Balken in Ruhe*).

Wenn hierbei die Voraussetzung herrscht, daß Ursach und Wirkung gleichzeitig sein müssen, so ist diese Voraussetzung von den Skeptikern in der That durch nicht unbe-

*) Adv. math. IX, 227 ff. *τὸ μὲν οὖν μένον τῷ μένοντι μονῆς καὶ τὸ κινούμενον τῷ κινουμένῳ κινήσεως οὐκ ἂν αἴτιον ὑπάρχοι δι' ἀπαραλλαξίαν. ἀμφοτέρων γὰρ ἐπίσης μενόντων ἢ ἀμφοτέρων κατ' ἴσον κινουμένων οὐ μᾶλλον τόδε τῷδε ἐροῦμεν εἶναι αἴτιον μονῆς καὶ κινήσεως ἢ τόδε τῷδε.*

deutende Gründe unterstützt worden, welche aber nur zu neuen Zweifeln ihnen Veranlassung gegeben haben. Daß die Ursache nicht später sein könne als die Wirkung, versteht sich von selbst. Aber eben so wenig ist es möglich, daß die Wirkung später sei als die Ursache; denn wenn die Ursache früher sein sollte, als die Wirkung, so würde sie ohne die Wirkung sein; eine Ursache aber ohne Wirkung oder eine Ursache, welche nichts wirkt, ist nicht denkbar. Und wenn die Wirkung später sein sollte, als die Ursache, so würde sie sein, wenn die Ursache nicht mehr ist, also eine Wirkung ohne Ursache, welches eben so wenig gedacht werden kann. Ueberhaupt beide, Ursach und Wirkung, gehören zum Verhältnißmäßigen und müssen daher nothwendig zusammen sein*). Hat man dies aber festgesetzt, so zeigt sich auch sogleich wieder eine andere nicht geringere Schwierigkeit, wenn man die Ursache als zugleich seiend mit der Wirkung denken will. Denn da beide, Ursache und Wirkung, als zugleich seiend auch dasselbe Dasein haben würden, warum sollte das Eine mehr als das Andere das Erzeugende sein? Wenn die Ursache die Wirkung hervorbringen soll, das Werdende aber von einem schon Seienden hervorgebracht werden muß, so muß die Ursache früher Ursache werden und darauf erst

*) Ib. 234. *οὐδὲ τὸ πρότερον δὲ ἔσται τοῦ ὕστερον γενομένου ποιητικόν. εἰ γὰρ ὅτε ἔστι τὸ αἴτιον, οὕπω ἔστι τὸ οὗ ἐστὶν αἴτιον, οὐδὲ ἐκεῖνο ἔτι αἴτιόν ἐστι, μὴ ἔχον τό, οὗ αἴτιόν ἐστιν· οὔτε τοῦτο ἔτι ἀποτέλεσμα μὴ συμπαρόντος αὐτῷ τοῦ, οὗ ἀποτέλεσμά ἐστι. τῶν γὰρ πρός τι ἑκάτερόν ἐστι τούτων καὶ τὰ πρός τι κατ' ἀνάγκην δεῖ συνυπάρχειν ἀλλήλοις.* Pyrrh. hyp. III, 25 ff.

die Wirkung hervorbringen [1]). Da nun hiernach die Ursache weder vor, noch zugleich mit, noch nach der Wirkung sein kann, so läßt sie sich überhaupt nicht denken.

Der Grund, welcher hier gegen die Möglichkeit, Ursach und Wirkung als zugleich seiend zu denken angeführt wird, nemlich das gleiche Dasein beider, kehrt auch noch in andern Zweifeln der Skeptiker wieder und zwar in einer, wie es uns scheint, noch einleuchtendern Form. Bei den Untersuchungen über die ursachliche Verbindung liegt nemlich die Voraussetzung zum Grunde, daß die Ursache das Thuende, die Wirkung das Leidende sei, beide aber sich wechselseitig bedingen. Diese Voraussetzung kann nun zwar in Zweifel gezogen werden, aber alsdann ergeben sich viele Schwierigkeiten, welche den Begriff der ursachlichen Verbindung und seine Anwendung im Einzelnen gefährden. Denn gesetzt, die Ursache bringe ihre Wirkung nur durch Anwendung ihrer eigenen Kraft hervor ohne Rücksicht auf eine leidende Materie, so würde sich gar nicht erklären lassen, warum die Ursache nicht beständig wirke, da sie doch beständig sich selbst hat und ihre eigene Kraft bei sich trägt, sondern zuweilen wirke, zuweilen nicht [2]); es

1) Adv. math. IX, 233; Pyrrh. hyp. III, 27. *ἀλλ' οὐδὲ συνυφίστασθαι· εἰ γὰρ ἀποτελεστικόν αὐτοῦ ἐστί, τὸ δὲ γινόμενον ὑπὸ ὄντος ἤδη γίνεσθαι χρή, πρότερον δεῖ τὸ αἴτιον γενέσθαι αἴτιον, εἶθ' οὕτως ποιεῖν τὸ ἀποτέλεσμα.*

2) Adv. math. IX, 237. *καὶ μὴν εἰ ἔστι τι αἴτιον, ἤτοι αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ μόνον προσχρώμενον δυνάμει τινός ἐστιν αἴτιον, ἢ συνεργοῦ πρὸς τοῦτο δεῖται τῆς πασχούσης ὕλης, ὥστε τὸ ἀποτέλεσμα κατὰ κοινὴν ἀμφοτέρων νοεῖσθαι σύνοδον. καὶ εἰ μὲν αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ προσχρώμενον δυνάμει ποιεῖν τι πέφυκεν, ὤφειλε διὰ παντὸς ἑαυτὸ ἔχον*

würde sich auch eben so wenig erklären lassen, wie ein Ding bald so, bald anders, oft in ganz entgegengesetzter Weise wirke, denn wirkte es nur aus seiner eigenen Natur entweder in vielfacher oder in einfacher Weise, so würde es auf Alles in derselben Weise, einfach oder vielfach wirken müssen. Da wir nun aber das Gegentheil finden, daß z. B. die Sonne jetzt brennt, zu einer andern Zeit wärmt, bald nur erleuchtet, bald härtet, bald schmilzt, so muß angenommen werden, daß die Ursachen nur in ihren Verhältnissen zu den Dingen, in welchen sie Wirkungen hervorbringen, d. h. zu der leidenden Materie wirken*). Allein auch diese Annahme verwickelt in Schwierigkeiten. Denn wenn beide, das Thuende und das Leidende, nur bei einander seiend als thuend und leidend gedacht werden können, so bilden sie in der That einen Gedanken, welcher nur in zwei Worten ausgedrückt wird, und das Leidende ist von dem Thuenden nicht wahrhaft verschieden. Dem Leidenden nemlich, inwiefern ohne dasselbe dem Thuenden die Kraft zu thun nicht beiwohnt, kommt das Thun eben so sehr zu, als dem Thuenden,

---

καὶ τὴν ἰδίαν δύναμιν πάντοτε ποιεῖν τὸ ἀποτέλεσμα καὶ μὴ ἐφ' ων μὲν ποιεῖν, ἐφ' ὧν δὲ ἀπρακτεῖν.

*) Ib. 246 ff. *ἔτι εἰ ἔστι τὸ αἴτιον, ἤτοι μίαν ἔχει τὴν δραστήριον δύναμιν ἢ πολλάς. — μίαν μὲν γὰρ οὐκ ἔχει δύναμιν, ἐπείπερ εἰ μίαν εἶχεν, ὤφειλε πάντα ὁμοίως διατιθέναι καὶ μὴ διαφερόντως. — — καὶ μὴν οὐδὲ πολλάς, ἐπεὶ ἔχρην πάσαις ἐπὶ πάντων ἐνεργεῖν. — — ναί, ἀλλ' εἰώθασι πρὸς τοῦτο ὑποτυγχάνειν οἱ δογματικοὶ λέγοντες, ὅτι παρὰ τὰ πάσχοντα καὶ τὰ διαστήματα πέφυκεν ἐξαλλάσσεσθαι τὰ γινόμενα ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ αἰτίου ἀποτελέσματα.*

und nicht sowohl das Thuende bringt die Wirkung hervor, als das Zusammenkommen des Thuenden und des Leidenden, und es ist deswegen ungereimt, nicht beide Dinge, sondern nur das eine von beiden als die Ursach zu bezeichnen[1]). Diese Zweifel mochten den Skeptikern von um so größerer Wichtigkeit sein, je mehr ihre Hauptgegner, die Stoiker, auf die Nothwendigkeit gedrungen hatten, die leidende Materie von der thätigen Ursach zu unterscheiden. Auch liegt die Muthmaßung nicht fern, daß diese skeptische Bemerkung, wenn sie dem Aenesidemos angehörte, die pantheistische Neigung desselben begünstigen sollte.

Mit der Untersuchung über den Begriff der ursachlichen Verbindung hängt auch die Lehre über das Dasein und über den Begriff Gottes zusammen, denn die Skeptiker folgen der Ansicht der Stoiker, daß Gott die höchste thätige Ursache sei[2]). Wir wollen die Ansichten der Skeptiker über diesen Punkt hier noch erwähnen, um zu zeigen, wie sie zu den höchsten Aufgaben der Philosophie sich verhielten. Die verschiedenen Meinungen, welche bei den griechischen Philosophen über das Wesen Gottes sich erzeugt hatten, mußten ihnen natürlich zu mancherlei Zwei-

---

1) Ib. 240. *εἰ γὰρ τὸ ἕτερον πρὸς τῷ ἑτέρῳ νοεῖται, οὗ τὸ μὲν ποιοῦν, τὸ δὲ πάσχον, ἔσται μία μὲν ἔννοια, δυοῖν δ' ὀνομάτων τεύξεται, τοῦ τε ποιοῦντος καὶ τοῦ πάσχοντος, καὶ διὰ τοῦτο οὐ μᾶλλον ἐν αὐτῷ ἢ ἐν τῷ λεγομένῳ πάσχειν ἐγκείσεται ἡ δραστήριος δύναμις.* Ib. 251. *οὕτω δὲ ἄτοπον τὸ ἐκ συνόδου δυοῖν γενόμενον ἀποτέλεσμα μὴ τοῖς δυσὶν ἀνατιθέναι, τῷ δὲ ἑτέρῳ μόνῳ προσμαρτυρεῖν.*

2) Pyrrh. hyp. III, 2. *δραστικώτατον αἴτιον.*

feln Veranlassung geben; aber doch konnten sie ihrer Ansicht nach geneigt sein, der Uebereinstimmung aller Völker in der Annahme, daß Götter über uns herrschen, eine große Bedeutung und überzeugende Kraft beizulegen[1]). Dies mochte es auch sein, was sie bewog, den Verdacht des Frevels gegen die Götter sorgfältig von sich abzulehnen, indem sie versicherten, daß sie im praktischen Leben Götter annähmen und verehrten, daß sie aber gegen die Voreiligkeit der Dogmatiker ihre Zweifel auszurüsten sich genöthigt sähen[2]). Diese Zweifel gehen nun fast alle aus den Widersprüchen hervor, in welche man sich verwickelt sieht, wenn man den Begriff Gottes nach dem Maaßstabe anderer Begriffe und menschlicher Vorstellungen behandelt, wobei sie besonders ältere Einwürfe gegen die Ansichten der Stoiker benutzten. In dieser polemischen Richtung hatten sie die Lehre zu bestreiten, daß Gott ein lebendiges Wesen sei. Sollte es ein göttliches Wesen geben, so würde es entweder unendlich oder begrenzt sein. Unendlich aber kann es nicht sein, weil es sonst unbeweglich und mithin unbeseelt sein würde; denn das Unendliche hat keinen Raum um sich verbreitet, in welchem es sich bewegen könnte, so wie keine Mitte und keine Grenzen, von welchen aus und nach welchen zu die beseelende Kraft sich rührend es zusammenhalten könnte. Ebenso unmöglich ist es aber auch, das göttliche Wesen als ein begrenztes sich zu denken; denn das Begrenzte würde ein Theil des Unendlichen und mithin geringer als dieses sein, da doch

1) S. besonders adv. math. IX, 30 ff.; 40; 42.

2) Pyrrh. hyp. III, 2.

das Göttliche nicht als ein Geringeres gegen ein Anderes gehalten gedacht werden kann[1]). So würde auch Gott weder als ein Körperliches, noch als ein Unkörperliches denkbar sein, während es doch kein Drittes außer diesen beiden gibt. Denn als ein Unkörperliches könne er nicht gedacht werden, weil das Unkörperliche unbeseelt und empfindungslos und nicht im Stande ist etwas zu wirken; als ein Körperliches aber Gott zu denken, verbiete uns die Betrachtung der körperlichen Dinge. Das Körperliche sei entweder zusammengesetzt aus den Elementen oder einfach und selbst etwas Elementares. Sollte es zusammengesetzt sein, so würde es auch aufgelöst werden können und mithin vergänglich sein; sollte es dagegen einfach sein, so würde es entweder Feuer oder Luft oder Wasser oder Erde sein müssen, welches Alles dem Begriffe Gottes widerspreche, weil diese Elemente ohne Seele und Vernunft sind[2]). So bekämpften die Skeptiker die stoische Lehre, indem sie sich gegen die Unkörperlichkeit Gottes auf die Stoiker selbst, gegen seine Körperlichkeit aber auf die gemeine Erfahrung von den Elementen beriefen.

Einige andere Einwürfe gehen noch mehr auf besondere Punkte der stoischen Ansicht von Gott. Sie bezogen sich auf den Karneades, indem sie bemerkten, daß, wenn Gott als ein lebendiges Wesen betrachtet werden sollte, man ihm auch Sinne beilegen müßte und lieber mehr Sinne als dem Menschen, als weniger, damit er

1) Adv. math. IX, 148 ff.
2) Ib. 151; 180; 181.

um so vollkommener die Dinge wahrnehmen könnte. Sollte aber Gott Sinne haben, so würden daraus viele Widersprüche folgen, welche im Allgemeinen darauf hinauslaufen, daß die sinnliche Empfindung nicht ohne Veränderung des Empfindenden zu denken ist, daß aber Gott eine solche Veränderung nicht beigelegt werden könnte, weil er sonst auch der Veränderung in das Schlechtere und selbst dem Untergange unterworfen sein würde [1]). Auch müßte Gott als das vollkommen glückselige lebendige Wesen gedacht werden, und da Glückseligkeit nicht ohne Tugend bestehen kann, so müßten ihm alle Tugenden zugeschrieben werden; wie wollte man aber Gott Tugenden zuschreiben, wie die Enthaltsamkeit und Ausdauer oder die Tapferkeit und dergleichen mehr, da er keine Begierde, keinen Schmerz und keine Furcht vor dem Furchtbaren zu besiegen habe [2])?

Von allen diesen Einwürfen der Skeptiker wird man sagen können, daß sie nur gegen Aeußerlichkeiten der Art gerichtet waren, in welcher wohl sonst, besonders von den Stoikern der Begriff Gottes aufgefaßt oder dargestellt worden war, daß aber keiner unter ihnen ist, welcher nicht mit Leichtigkeit aus den frühern philosophischen Lehren des Platon und des Aristoteles berichtiget werden könnte. Nur in einem Punkte finden wir, daß sie die früheren philosophischen Lehren über Gott in einer Weise angriffen, welche, wenn sie die gehörige Würdigung erfahren hätte, die ganze alterthümliche Ansicht zu erschüttern

1) Ib. 139 ff.
2) Ib. 152 ff.

geeignet gewesen wäre. Er betrifft die Lehre von der göttlichen Vorsehung. Daß eine allgemeine Vorsehung angenommen werden müsse, welche alle Besonderheiten des weltlichen Daseins umfasse, hatten die Dogmatiker meistens schon anerkannt. Mit guten Gründen widerlegten die Skeptiker die entgegenstehende Ansicht, indem sie zeigten, daß es entweder einen Mangel der Güte oder der Kraft Gottes voraussetzen würde, wenn Gott nicht mit gleicher Vorsorge Alles besorgte[1]). Aber nun erhob sich freilich von der andern Seite ein kräftiger Einspruch. Es ist die Betrachtung der Wirklichkeit, wie sie in der Welt vorliegt, wie sie nach der Ansicht der Alten sich darstellt, welche diesen Einspruch begründet. Wer kann es leugnen, daß Uebel, daß Laster in der Welt ist? Man bekennt: Alles ist voll vom Bösen. Gott aber kann nicht Ursache dieser Dinge sein, er kann also auch nicht als Alles durch seine Vorsehung beherrschend angesehen werden[2]). Die Skeptiker fühlen wohl die ganze Stärke dieses Einwurfs. Sie benutzen ihn sorgfältig, um denen, welche sie wegen ihrer Zweifel an Gottes Dasein der Gotteslästerung beschuldigten, diesen Vorwurf zurückzugeben. Denn wer ohne Zweifel das Dasein Gottes behaupte, der sei entweder in dem Fall ihn als Ursache des Bösen zu betrachten, wenn er behaupte, daß Gott über Alles seine Vorsehung erstrecke, oder wenn er annehme, Gott sorge nur für Einiges oder für Nichts, so müsse er ihn entweder für schwach oder

1) Pyrrh. hyp. III, 10.

2) Ib. 9. ἀλλ' εἰ μὲν πάντων προνοεῖ, οὐκ ἦν ἂν οὔτε κακόν τι, οὔτε κακία ἐν τῷ κόσμῳ· κακίας δὲ πάντα μεστὰ εἶναι λέγουσιν· οὐκ ἄρα πάντων προνοεῖν λεχθήσεται ὁ θεός.

für neidisch halten. Alle diese Annahmen enthielten aber offenbaren Frevel*). Wir werden sehen, daß in der orientalisch-griechischen Philosophie Untersuchungen ähnlicher Art zu neueren Ansichten über das Verhältniß zwischen Gott und Welt führten; daß aber diese von den Skeptikern gar nicht beachtet wurden, zeigt deutlich, wie sie ganz der römisch-griechischen Ansicht sich zugewendet hatten und wie überhaupt in dieser Zeit die verschiedenen Bildungsweisen auseinanderfielen.

Das, was den neuern Skeptikern einigermaßen eigenthümlich ist und was ihr Verfahren mit den schon früher ausgebildeten Lehren auf unterscheidende Weise bezeichnet, haben wir auseinandergesetzt. Wir glauben nicht nöthig zu haben, weiter in das Einzelne ihrer Untersuchungen einzugehen. Prüfen wir das Ganze ihrer Denkweise, so werden wir finden, daß es nur geringen Anspruch darauf hat, höher geschätzt zu werden, als alle die dogmatischen Lehren, welche sich in eklektischer Weise neben ihm ausgebildet hatten. Der neuere Skepticismus unterscheidet sich von diesen nur dadurch, daß in ihm ein höherer Grad des Bewußtseins über die Unzuverlässigkeit der wissenschaftlichen Elemente ist, welche in der Bildung dieser Zeit verbreitet waren. Dies Bewußtsein wird von den Skeptikern dadurch gepflegt, daß sie den Vorrath früherer Untersuchun-

*) Ib. 12. *ἐκ δὲ τούτων ἐπιλογιζόμεθα, ὅτι ὅσως ἀσεβεῖν ἀναγκάζονται οἱ διαβεβαιωτικῶς λέγοντες εἶναι θεόν. πάντων μὲν γὰρ αὐτὸν προνοεῖν λέγοντες κακῶν αἴτιον τὸν θεὸν εἶναι φήσουσιν. τινῶν δὲ η μηδενὸς προνοεῖν αὐτὸν λέγοντες ἤτοι βάσκανον τὸν θεὸν ἢ ἀσθενῆ λέγειν ἀναγκασθήσονται. ταῦτα δέ ἐστιν ἀσεβούντων προδήλως.*

gen in einer vollständigern Uebersicht sich anzueignen suchten, als dies in den Schulen der Dogmatiker zu geschehen pflegte, und daß sie dabei die Widersprüche, in welche die verschiedenen Schulen sich verwickelten, stärker hervorhoben. Wenn nun dies allerdings als ein Vorzug der Skeptiker vor den Dogmatikern erscheint, so war es dagegen auch eine natürliche Folge hiervon, daß jene nicht so genau, nicht so tief in die Bedeutung der früheren philosophischen Lehren eingingen, als diese. Denn bei ihrem Bestreben, die einzelnen Lehren verschiedener Schulen einander entgegenzusetzen, konnte der Zusammenhang der Systeme und ihre Richtung im Ganzen nicht so leicht zur Erkenntniß gebracht werden; das, was in ihnen Wahres war, trat daher den Skeptikern zurück und konnte in ihnen nicht den Grad der Ueberzeugung hervorbringen, welchen es mit Ernst verfolgt wohl zu gewähren im Stande war. Bei solchen, welche nicht die Kraft besitzen, die mannigfaltigen Richtungen der wissenschaftlichen Untersuchung zu bewältigen und die wahre Uebereinstimmung in ihren scheinbaren Widersprüchen zu schauen, ist die Vielseitigkeit der Kenntnisse nur die Quelle der Oberflächlichkeit. In diesem Falle befanden sich die meisten Gelehrten der Zeit, von welchen wir sprechen, am offensten aber spricht er sich in der Lehre der Skeptiker aus. Deswegen können wir uns auch gar nicht wundern, daß ihre Einwendungen gegen die Dogmatiker von so geringem Erfolge gewesen sind, daß man sich beinahe gar nicht um sie gekümmert hat. Das, was sie wirklich siegreich vorgebracht haben, es ist kaum recht von ihnen verstanden worden; wenigstens gebrauchen sie es nicht recht. Sie gleichen in solchen Fällen

den Siegern, welche ihren Sieg nicht zu benutzen verstehen; denn sogleich nachdem sie ihn erfochten haben, geben sie ihn wieder auf. Haben sie die Stoiker im Allgemeinen widerlegt, so trauen sie doch ihrer eigenen Widerlegung nicht so sehr, daß sie nicht immer noch für nöthig hielten, die besondern Anwendungen des Allgemeinen von Neuem in Ueberlegung zu nehmen. Ueberdies mischen sie, wie wir gesehen haben, die nichtsnutzigsten Wortverdrehungen und Spitzfindigkeiten unter ihre gewichtigern Einwürfe. Wer kann ihnen da noch rechten Ernst, rechte Einsicht in die Gründe ihres Zweifels zutrauen? Und ist es ihnen denn auch wirklich rechter Ernst mit ihren Zweifeln? Wir haben gesehen, daß sie dem Menschen die Fähigkeit zuschreiben, nützliche Künste auszubilden; an diesen mögen sie nicht rütteln; nur über das Nützliche hinaus soll der Mensch in seinen Kenntnissen sich nicht versteigen wollen. Aber ihre Zweifel greifen selbst die Grundlagen dieser nützlichen Künste und Kenntnisse an. Ueberdies leuchtet auch eine gewisse Ueberzeugung, wie wir gezeigt haben, ein ziemlich fester Glaube an gewisse allgemeine Grundsätze durch die lockere Darstellung ihrer Zweifel hindurch. Sie sind also in der That auch Dogmatiker nur von einer beschränktern Art als die, welche sie bekämpfen; nur über das Mehr oder Minder streiten sie mit ihren Gegnern. Daher haben sie auch nicht die Wirkung haben können, welche sonst der Skepticismus zu haben pflegt, nemlich als eine kräftige Gegenwirkung gegen frühere Richtungen zu dienen und dadurch eine andere Richtung in der Entwicklung der Wissenschaften vorzubereiten.

Der ersten Abtheilung zweiter Abschnitt.

Orientalische Philosophie und Einfluß derselben auf die griechische Philosophie.

Fünftes Capitel.

Indische Philosophie.

Wenn wir hier noch einmal unsere Aufmerksamkeit auf die philosophischen Lehren der Inder richten, so geschieht es mehr, um eine Lücke unserer Kenntniß der Geschichte anzudeuten, als sie auszufüllen. Es mag als ein undankbares Geschäft erscheinen, wenn man geschichtliche Ergebnisse über einen Gegenstand zusammenstellt, über welchen bisher nur sehr ungenügende Kenntniß aus den Urkunden ertheilt worden, über welchen aber fast jeder Tag neue Aufklärungen bringt. Man möchte abwarten bis die Thatsachen einigermaßen vollständig vorliegen. Aber da wir einmal in dem Laufe einer Geschichte sind, welche wir, so gut es gehen will, zu begreifen streben müssen, so haben wir auch alle Hülfsmittel herbeizuschaffen, welche einigermaßen über unser räthselhaftes Dasein und wie es geworden, uns Aufschluß ertheilen können. Es mag sein, daß unsere Meinungen, welche wir in das Dunkel hinein-

schießen, vom nächsten Tage widerlegt werden, wir können doch auch heute schon einem Gegenstande, welcher vor uns liegt, welcher in den Kreis unserer Untersuchungen fällt, unsern Antheil nicht versagen. Wir müssen also auch der indischen Philosophie unsere Augen zuwenden, weil sie die einzige ist, welche uns über orientalische Philosophie belehren kann, und weil es sich nicht leugnen läßt, daß ein Einfluß der orientalischen Denkart auf die Philosophie unseres Zeitraums stattgefunden hat. Was eigentlich die orientalische Denkart sei oder wenigstens nach welchen äußersten Endpunkten hinaus die orientalische Denkart strebe, das glauben wir an nichts besser darthun zu können, als an den Systemen der indischen Philosophen. Nur zu oft ist der Name des Orientalischen wie ein leeres Wort gebraucht worden; wir müssen seine Gestalt wie unvollkommen auch zu fixiren suchen.

Daß es eine systematische Entwicklung der indischen Philosophie gegeben habe, läßt sich nach den neuern Mittheilungen, besonders Colebrooke's*), nicht mehr bezweifeln. Wenn sie auch in weniger genauer Gliederung der Begriffe das Wesen und die Bedeutung der Wissenschaft dargestellt haben sollte, als die griechische Philosophie der besten Zeit, so kann sie doch vielen der griechischen Systeme sich gleichstellen, und nur deswegen zieht sie in einem geringern Grade, als diese, unsere Aufmerksamkeit auf sich, weil die Zusammenordnung ihrer Begriffe weniger in die

*) Transactions of the R. Asiatic society vol. I. p. 19 — 43; p. 92 — 118; p. 439 — 466; p. 549 — 579; vol. II. p. 1 — 39.

Entwickelung unserer Wissenschaft eingegriffen hat. Wir können daher nur bedauern, daß die Mittheilungen, welche wir über diese Philosophie bis jetzt von den Kennern der indischen Litteratur erhalten haben, nicht weiter reichen, als uns ein ungefähres Bild von der innerlichen Bedeutung dieser philosophischen Bestrebungen zu machen. Oder müssen wir vielmehr unser Bedauern darüber aussprechen, daß die Art der Mittheilung, in welcher die indische Philosophie sich fortgepflanzt hat und zuletzt in die Schrift übergegangen ist, zu wenig genügt, als daß die innere Bewegung des Gedankens, durch welche sie geworden, darin sich erkennen ließe? Denn je mehr von den indischen philosophischen Schriften uns bekannt geworden ist, um so mehr sehen wir, daß sie nur aus einer Zusammenreihung von Aphorismen und Commentaren zu diesen bestehen, von welcher jene Ergebnisse, aber nicht Forschungen mittheilen, diese aber sehr jung, lange nach Christi Geburt verfaßt sind, so daß auch bei diesen bezweifelt werden muß, ob sie die Ursprünge der alten Lehren und die Gründe ihrer Entwicklung getreu darstellen. Ueber jene Aphorismen aber bieten zwei Vermuthungen sich dar. Entweder sind sie auch nur aus einer spätern Zeit, welche die alte Weisheit ins Kurze fassen wollte, zu vergleichen etwa mit dem, was ein Alkinoos uns für platonische Philosophie bietet, oder sie wurden eben nur als Lehrbücher für den mündlichen Unterricht von den Stiftern der philosophischen Schulen verfaßt, wobei denn diesem überlassen blieb, die Gründe mitzutheilen. Bei unserer mangelhaften Kenntniß der Quellen wollen wir unter diesen Meinungen nicht entscheiden, müssen aber doch hinzufügen, daß der große

Werth, welchen die Inder auf mündliche Ueberlieferung legen, der zweiten Meinung eine Stütze bietet*).

Colebrooke unterscheidet solche Systeme der Philosophie unter den Indern, welche mit der Lehre der Veda's für vereinbar gehalten werden, und solche, welche in entschiedenem Widerspruch gegen sie stehen. Zu den letztern gehören hauptsächlich die Lehren der Buddhisten und Dschinisten, außerdem aber auch noch anderer Sekten, wie der Tscharvaka's, der Sivaiten und einiger Vischnuiten. Die Nachrichten, welche er über diese Sekten mittheilt, sind jedoch sehr wenig bestimmt und meistens nur aus den Widerlegungen ihrer Gegner entnommen. Uns scheint unter denselben noch ein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Die Vischnuiten und Sivaiten nemlich bewegen sich so ziemlich in denselben Bahnen, in welchen auch die Leh-

*) Mehrere der Aphorismen oder Gedächtnißverse werden den Stiftern der Schulen zugeschrieben. Sie sind aber ohne Commentar nicht verständlich, auch werden Einschiebsel der Commentatoren vermuthet. Colebr. l. l. I, p. 93; II, p. 5; 6. Von eklektischer Vermischung ist die spätere indische Philosophie wohl nicht frei geblieben. Einige commentirten verschiedene Systeme. Ib. p. 22; 23. Ein eklektisches Verfahren wird sogar solchen Schriften vorgeworfen, welche den Ruf eines sehr hohen Alters haben. Lassen gymnosophista vol. I fasc. I p. XI. Atque obiter hoc moneo summa cum cautione utendum esse explicationibus, quae a recentioribus philosophicorum librorum enarratoribus propositae sunt, praesertim in eis libris, qui doctrinam profitentur aut minus orthodoxam, veluti Sankhyici, aut ad certam quandam scholam non accommodandam, quales sunt libri Bhagavadgita, Manuis leges, hisque antiquiores Upanishades. Was Colebrooke über d. Bhagavad-Gita in den Transact. vol. II p. 39 sagt, scheint auf dasselbe Ergebniß zu führen.

ren der Sekten, welche für orthodox oder halborthodox gehalten werden. Von der Sekte der Sivaiten nehmen die Inder selbst an, daß sie Vieles von der Sankhya-Philosophie geborgt habe, und sie scheint uns wirklich auf nichts Anderes auszugehen, als auf eine Vereinfachung dieser Philosophie[1]; auch die Lehre der Vischnuiten wird von den Indern nur für theilweise ketzerisch angesehen[2]. Dagegen die Lehren der Tscharvaka's widersprechen entschieden allen Grundlehren der übrigen orthodoxen und halborthodoxen Sekten, indem sie einen reinen Sensualismus und Materialismus behaupten und die Seele auf das Körperliche zurückführen[3]. Dasselbe kann wohl nicht so entschieden von den Buddhisten und Dschinisten gesagt werden. Doch sind diese durch ihren religiösen Glauben und durch die Verschiedenheit der Ansicht, welche wir in unsern frühern Untersuchungen schon auseinandergesetzt haben[4], von den rechtgläubigen Anhängern der brahmanischen Schulen abgesondert. Aber auf alle diese heterodoxen Schulen werden wir uns nicht einlassen, weil wir über ihre Lehren viel zu wenig Nachrichten haben, als daß wir ihren Charakter mit Sicherheit zu bestimmen vermöchten[5]. Bei einigen derselben scheint es uns sogar

---

1) Colebr. l. l. p. 569; 570; 571; 572. Nach Wilson sind sogar die Sivaiten vorzugsweise orthodox und Anhänger der Vedanta. Asiat. res. XVII p. 171; 174.

2) Ib. p. 575; 577.

3) Ib. p. 567.

4) Th. I. S. 99 ff.

5) Ueber die Lehre der Dschinisten haben wir jetzt vollständigere Nachrichten erhalten durch Wilson Asiat. res. XVII, p. 262 sqq.

zweifelhaft zu sein, ob sie wirklich eine philosophische Lehre ausgebildet haben, wie namentlich bei den Vischnuiten und den Tscharvaka's. Diese Dinge müssen wir spätern Forschungen empfehlen.

Auch bei der Untersuchung der übrigen indischen Lehren werden wir uns auf das beschränken, was uns das Sicherste und Wichtigste zu sein scheint, auf die allgemeine Richtung der Lehren, auf den Gang der Forschung überhaupt, welcher in ihnen sich offenbart, während wir Vieles zurückzulassen genöthigt sein werden, was uns zwar als Ergebniß bekannt ist, dessen Sinn und Bedeutung wir aber aus der bruchstückartigen Ueberlieferung nicht als ein nothwendiges Glied der ganzen Entwicklung zu erkennen vermögen*). Ein Jeder, welcher weiß, daß die Kraft der Philosophie nicht weniger in den einzelnen Untersuchungen, als in den allgemeinen Grundsätzen und Richtungen liegt, wird es bedauern müssen, daß unsere Kenntniß der indischen Systeme sich nur selten über die letzteren hinaus erstreckt.

Wenn Colebrooke diese Systeme in orthodoxe und

Doch lassen wir uns darauf nicht weiter ein, weil es entschieden zu sein scheint, daß diese Lehre einer spätern Zeit angehört. Wilson setzt ihr Aufkommen in das 6. u. 7. Jahrh. n. Chr., ihr einflußreiches Hervortreten aber erst in das 8. od. 9. Jahrh. L. l. p. 284 ff.

*) Die Abhandlungen Colebrooke's nicht nur, sondern auch die Schriften der indischen Philosophen enthalten eine Menge von Eintheilungen, deren Grund nicht entwickelt wird. Die meisten derselben müssen für die Geschichte der Philosophie bei Seite gelassen werden, so lange wir nicht genauere Kenntniß ihrer Verzweigung unter einander haben.

heterodoxe abtheilt, so scheint uns dies von einem einseitigen Standpunkte auszugehen. Denn offenbar ist diese Eintheilung nur von der Mimansa[1]) entnommen worden, welche sich selbst vorzugsweise für rechtgläubig hält, allen übrigen Systemen dagegen vorwirft, daß sie, soweit sie mit ihr nicht übereinstimmen, so weit auch von dem richtigen Glauben sich entfernen. Wahrscheinlich werden die übrigen Systeme diese Vorwürfe ihr zurückgegeben haben. Denn die Mimansa scheint zwar in allen ihren Theilen auf die Veda's sich berufen zu haben, aber sie muß sich doch auch überaus freier Erklärungen bedienen, um die Lehre der Veda's mit sich in Uebereinstimmung zu finden. Sie unterscheidet sich hierin sonst nicht von den übrigen Systemen, außer daß sie häufiger als diese auf die Aussprüche der Veda's sich beruft[2]). Die sogenannten halborthodoxen Systeme lassen eben so gut, als die orthodoxen, das Ansehen der heiligen Schriften bestehen, sie suchen zuweilen in den Veda's ihre Bestätigung, sie sind aber auch nicht selten genöthigt die Aussprüche derselben willkürlich

1) Die Mimansa, die Yoga u. s. w. schreibe ich, obgleich diese Wörter im Sanskrit männlichen Geschlechts sind, indem ich darunter Lehre oder Philosophie verstehe. Die Sprachbildung des Sanskrit ist uns noch zu fremd, um unbedenklich ihren Gesetzen überall folgen zu können, wo wir ihr Worte entlehnen müssen. Gelegentlich muß ich auch bemerken, daß es mir nicht gelungen ist, in der Schreibung der Sanskrit-Wörter eine consequente Orthographie zu befolgen.

2) Warum Colebrooke auch die Vaiseschika zu den orthodoxen Systemen der indischen Philosophie zählt, weiß ich nicht zu sagen, da doch entschieden die Lehre des Kanada von den Atomen von der Vedanta noch hinter die Lehre der Sankhya zurückgesetzt wird. S. a. a. O. I. p. 557.

zu erklären. Hierbei können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, wie sehr diejenigen in Irrthum sind, welche glauben, daß die Philosophie der Inder nichts Anderes sei, als eine Zusammenstellung ihrer religiösen Lehren oder Meinungen. Sie zeigt sich allerdings in einer genauen Verbindung mit diesen, aber nicht eben in einer engern, als in welcher wir auch zuweilen die griechische Philosophie mit dem Polytheismus oder unsere christliche Philosophie mit den Lehren unseres Glaubens finden. Dies würden wir vielleicht noch deutlicher nachweisen können, wenn wir von den entschieden ketzerischen Systemen unter den Indern eine genauere Kenntniß hätten. Daß aber auch die nicht-ketzerischen Systeme zu gezwungenen Erklärungen ihrer religiösen Schriften ihre Zuflucht nehmen müssen, zeugt davon, daß in ihnen wenigstens zum Theil ein anderes Princip herrscht, als in den Grundlagen ihrer Religion.

Unter der Menge indischer Systeme der Philosophie findet nun Colebrooke besonders sechs zu unterscheiden, von welchen je zwei und zwei mit einander gepaart sind, so daß von ihnen nur drei Hauptabtheilungen gebildet werden, nemlich die erste und die zweite Mimansa, welche auch Vedanta heißt, die Nyaya und die Vaiseschika, die Sankhya und die Yoga*). Die Paarung

1) Colebr. l. l. vol. I. p. 19. Damit stimmt auch die Uebersicht überein, welche Taylor im Anhange zu seiner Uebersetzung des Prabod Chandrodaya gegeben hat. The rise of the moon of intellect. transl. by Taylor. Lond. 1812. 8. Die Yoga, die Lehre des Patanjali, heißt nemlich bei Taylor Patanjel und die Nyaya spaltet sich in die Lehre des Gautama und des Kanada, welche Vaiseschika genannt wird.

dieser Systeme ist jedoch nicht unter demselben Gesichtspunkte zu fassen; ein jedes Paar gehört in einer andern Beziehung zusammen. Die Sankhya und die Yoga bilden in Rücksicht auf die Eintheilung der Begriffe ein und dasselbe System und nur darin weicht die eine von der andern ab, daß sie dem höchsten Begriffe, von welchem die Eintheilung ausgeht, verschiedene Bedeutungen geben und daher natürlich auch die Bedeutung der ganzen Eintheilung verschieden fassen. Es scheint, daß hierbei die Yoga der Vedanta sich annähere und sie ist vielleicht nichts Anderes, als ein Versuch, die wissenschaftliche Eintheilung der Sankhya festzuhalten, sie aber mit der allgemeinen Ansicht zu vereinigen, aus welcher die Mimansa sich herausgebildet hatte. Anders ist das Verhältniß der beiden Mimansa's zu einander. Die erste nemlich verhält sich zur zweiten, wie das Praktische zum Theoretischen. Jene ist eine Auseinandersetzung der Pflichten, welche meistens religiöser Art sind. Die Vorschriften der Veda's gelten ihr größesten Theils als Quelle der Sittenlehre, doch erkennt sie auch andere Quellen an und verwirft sogar Vorschriften, welche in den Veda's unzweideutig enthalten sind, als der sittlichen Gesinnung zuwider*). Die Untersuchung in diesem Theile der Mimansa ist nicht philosophisch, man müßte denn etwa die Gründe, aus welchen die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung unserer Pflichten abgeleitet wird, die Untersuchung über den Ursprung der Sprache und über den Zusammenhang zwischen der ver-

*) Ib. p. 451; 452; 456.

dienstlichen That und ihren unsichtbaren Folgen[1]) für philosophisch ausgeben wollen. Dagegen der andere Theil der Mimansa, die Vedanta, hat philosophischen Charakter und wird daher von uns untersucht werden müssen. Endlich die Nyaya und die Vaiseschika verhalten sich zu einander, nach Colebrooke's Ausdrucke, wie die Metaphysik der Logik und die Physik, oder, wie er sich genauer darüber erklärt, die Nyaya beschäftigt sich mehr mit den allgemeinen Begriffen, welche auch der Vaiseschika zum Grunde liegen, während diese mehr in das Einzelne eingeht[2]), so daß beide als ein System angesehen werden können.

So lange wir über die erste Entwickelung dieser philosophischen Lehren nicht hinlänglich unterrichtet sind, müssen wir es für vergeblich halten, eine Reihe ihrer Aufeinanderfolge auf geschichtlichem Wege zu suchen. Colebrooke hat geäußert, daß die Vedanta sich später gebildet haben möchte, als die übrigen Systeme, weil in dem Werke, welches bei den Anhängern der Vedanta das größeste Ansehen hat, die übrigen Systeme der indischen Philosophie häufig erwähnt und widerlegt werden[3]). Dieser Beweis ist nicht vollständig, weil es noch nicht erwiesen, daß je-

1) Ib. p. 445; 446; 455; Hier sagt Colebrooke vom Stifter der Mimansa: Jaimini's arrangement, however, is not philosophical; and I am not acquainted with any elementary work of this school in which a better distribution has been achieved. Ebenso Windischmann die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte S. 1766.

2) Ib. p. 92. Taylor dagegen a. a. O. findet den Unterschied zwischen beiden in der Verschiedenheit der Eintheilungen.

3) Ib. vol. II. p. 4.

nes Werk das erste ist, in welches die Lehre der Vedanta niedergelegt wurde. Doch hat die Behauptung Colebrooke's einige Wahrscheinlichkeit, da sie auch durch den innerlichen Charakter dieser Lehre unterstützt wird. Wir halten übrigens unsere Kenntniß der indischen Systeme noch für zu unvollständig, um aus ihrer innern Bildung ein entscheidendes Urtheil über ihr Verhältniß zu einander entnehmen zu können. Die Reihe daher, in welcher wir sie auf einander folgen lassen, soll über ihre geschichtliche Abkunft nichts feststellen.

1. Sankhya und Yoga.

Kein System der indischen Philosophie ist uns in seinen Hauptzügen so gut bekannt, als die Sankhya. Auf diese Kenntniß daher stützt sich besonders die Behauptung, daß bei den Indern eine wahre philosophische Forschung gewesen, eine Forschung, welche ihren wesentlichen Zügen nach von religiösen Meinungen unabhängig war, nicht auf heilige Ueberlieferung sich berief, sondern einem bestimmten Zuge des Gedankens folgte. Daß die Yoga an dieses System sich anschließt, haben wir schon früher bemerkt. Ueber ihre Weise sind wir jedoch nicht hinlänglich unterrichtet. Wir werden daher die Sankhya zuerst für sich betrachten und nachher einige Bemerkungen folgen lassen über die Art der Verbindung, in welcher die Yoga mit ihr gestanden haben möchte.

Die Gedächtnißverse des Isvara-Krischnas, welche ein Hauptwerk für die Anhänger der Sankhya sind*),

*) Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta. Collegit,

fangen damit an, den Grund und die Nothwendigkeit der philosophischen Wissenschaft nachzuweisen. Die Gewalt der weltlichen Schmerzen erzeugt die Sehnsucht, ein Mittel zu finden, durch welches sie überwunden werden können. Ein solches findet sich nicht unter den sichtbaren Dingen, weil sie vergänglich sind. Auch die religiösen Pflichten reichen dazu nicht aus; denn sie sind mit Unreinheit verbunden; sie verunreinigen die Seele, indem sie Opfer der Thiere verlangen. Nur die Unterscheidung des Entwickelten, seines Grundes und des Wissenden führt zur Befreiung von Schmerzen[1]). Jene vorher angeführten Mittel können wohl als Vorbereitungen zur Wissenschaft angesehen werden, sie führen aber nicht zu völliger Befreiung[2]). Es werden hierbei auch innere und äußere Erkenntniß unterschieden. Die äußere Erkenntniß umfaßt die Kenntniß der heiligen Schriften und jede andere Wissenschaft außer der Selbsterkenntniß, die innere dagegen besteht nur in der letztern und diese ist auch allein die wahre Philosophie oder Wissenschaft, welche uns vom Uebel befreit[3]).

Auf diese Einleitung lassen die Gedächtnißverse sogleich die Eintheilung folgen, auf welcher als dem eigentlich wissenschaftlichen Grunde die ganze Lehre der Sankhya gebaut ist. Dann erst folgt eine Aufzählung der Arten des Erkennens und zuletzt wird jene Eintheilung wieder

---

edidit, enarravit Chr. Lassen. Vol. I. fasc. I. Isvaracrishnae Sankhya — Caricam tenens. Bonn. 1832. 4.

1) Isvara-Crishn. 1; 2; Colebr. I, p. 27; 28.

2) Colebr. I, p. 36.

3) L. l.

aufgenommen und weiter verfolgt. Es leuchtet ein, daß dies nicht die beste Ordnung ist. Ob nun gleich die Ordnung der wissenschaftlichen Darstellung, welche wir kennen oder anstreben, nicht der Maßstab für indische Philosophie sein kann, so ist es uns doch wahrscheinlich, auch von anderer Seite her, daß die Sankhya erst in ihrem Streite mit andern philosophischen Systemen zu einer bestimmten Lehre über die Gründe der Erkenntniß gelangt ist und daß diese deswegen, weil sie eben ein nicht wesentliches Beiwerk war, an einer nicht sehr passenden Stelle eingeschaltet wurde. Wir wollen hier sogleich das Nöthige über die Gründe der Erkenntniß nach der Sankhya einschalten, um sodann ihre Lehre von der Eintheilung der Dinge ungestört verfolgen zu können.

Drei Arten der Erkenntniß werden angenommen, die Wahrnehmung, die mittelbare Erkenntniß durch die verschiedenen Formen des Schlusses und die Ueberlieferung [1]). Unter der letztern versteht man sowohl die gemeine, als auch die heilige Ueberlieferung, welche aus Erinnerungen aus einem früheren höheren Leben abgeleitet wird [2]). Sie wird nur da verlangt, wo man weder durch Wahrnehmung, noch durch Schluß etwas zu erkennen im Stande ist [3]). Die Wahrnehmung erkennt sinnliche Gegenstände; sie ist aber in vielen Fällen unzureichend und alsdann muß die mittelbare Erkenntniß eintreten, die Folgerung, welche theils von der Wirkung auf die Ursache, theils

1) Isvara-Crishnas 4; Colebr. I, p. 28.

2) Colebr. I, p. 29.

3) Isv. Crishn. 6; Colebr. I, p. 38.

von der Ursache auf die Wirkung schließt oder auch durch die Vergleichung eines Gegenstandes mit einem andern zur Erkenntniß zu gelangen sucht[1]). Erkenntniß der Principien durch Anschauung leugnen die Anhänger der Sankhya ausdrücklich; nur Wesen einer höhern Ordnung würden darauf Anspruch machen können[2]).

Die Eintheilung, von welcher der Zusammenhang der Sankhya abhängt, hat eine sehr entschiedene systematische Form. Alles, was Gegenstand der Wissenschaft ist, ist entweder erzeugend und nicht erzeugt oder zugleich erzeugend und erzeugt oder nicht erzeugend, aber erzeugt oder weder erzeugend noch erzeugt[3]). Das Erzeugende und Nicht-Erzeugte ist natürlich die Wurzel aller gewordenen Dinge. Es wird als ein feines Wesen betrachtet, welches durch keine Wahrnehmung aufgefaßt werden kann, sondern erkannt werden muß aus seiner Wirkung. Daß ein solches Wesen ist, muß zugegeben werden, weil seine Wirkung als vorhanden erkannt wird[4]). Daß diese erste Ursache als Einheit, nicht als eine Vielheit von Dingen gedacht werden müsse, scheint die Sankhya daraus erschlossen zu haben, daß alle Dinge in der Welt gleichartig sind. So wie Alles Eins in das Andere übergeht und zuletzt Alles sich wieder vereinigt, indem die Welt in ihren Urquell sich

---

1) Isv. Crish. 7; Colebr. l. l.

2) Colebr. I, p. 28.

3) Isv. Crishn. 3; Colebr. I, p. 31. Colebrooke hat auch schon auf die sonderbare Uebereinstimmung dieser Lehre mit der Lehre des Johannes Scotus Erigena aufmerksam gemacht, welche noch durch mehrere Punkte hindurch geführt werden kann.

4) Isv. Crishn. 3; 8; 9; Colebr. I, p. 30; 38.

zurückzieht, so muß auch eine allgemeine Ursache, in welcher nichts zu unterscheiden ist, angenommen werden. Die Beschaffenheiten, welche in entgegengesetzter und unterscheidbarer Art an den Dingen wechseln, setzen eine Ursache voraus, welche alle diese Beschaffenheiten ununterscheidbar und unentwickelt in sich enthält; sie ist wie das Wasser, welches verschiedene Beschaffenheiten annimmt [1]). Hierbei herrscht also der Grundsatz, daß die Ursache der Wirkung gleichartig sein müsse, und da die Wirkung, die Welt, als körperlich sich darstellt, so wird auch das erste schaffende Princip als eine Grundlage des Körperlichen und im Verfolg selbst als ein Körperliches gedacht, nur als ein so feiner Körper, daß er unsern Sinnen entschwindet. Das erste Erzeugende hat man sich als eine blinde Naturkraft zu denken; man hat es bald als Materie mit bildender Kraft begabt, bald als Natur bezeichnet [2]).

Von dem ersten Gliede der Eintheilung gehen wir sogleich zu dem vierten über, weil erst aus der Verbindung beider die Entstehung der übrigen abgeleitet wird. Das, was weder erzeugt, noch erzeugt wird, ist die Seele [3]) oder vielmehr die Vielheit der Seelen. Der Beweis, daß eine solche Seele ist, wird aus mehreren Punkten abgeleitet. Es gibt eine Zusammensetzung der blinden körperlichen Natur, welche mit der Zusammensetzung von Werkzeugen verglichen werden kann. Eine solche kann nicht ohne ein Anderes sein, zu dessen Nutzen sie

1) Isv. Crishn. 14; 16; Colebr. I, p. 39.

2) Ib. p. 30; 38; 39; Isv. Crishn. 11.

3) Isv. Crishn. 8.

gemacht ist; das aber, zu dessen Nutzen sie ist, muß ein empfindendes Wesen, d. h. eine Seele sein. So wie es etwas gibt, was genossen wird, so muß es auch ein genießendes Wesen geben und ein solches ist Seele. Auch setzt die blind wirkende Kraft der Natur ein Wesen voraus, welches sie lenkt und leitet, woraus wieder das Dasein der Seele folgt. Ferner das Streben nach der höchsten Seligkeit, welche in der Abstraction von allem Sinnlichen und Vergänglichen besteht, muß als Beweis für das Dasein der Seele angesehen werden, denn nur die Seele ist einer solchen Abstraction fähig. Endlich scheint die Sankhya auch den Grundsatz festgehalten zu haben, daß die verschiedenen Glieder eines Gegensatzes sich wechselseitig voraussetzen[1]), so daß also von dem Dasein einer in blindem Wirken getriebenen Naturkraft auch auf das Dasein einer einsichtigen und in sich ruhigen Seele geschlossen werden konnte[2]). Es ist wohl klar, daß eben dieser letzte Beweis am besten den Sinn der Sankhya-Philosophie ausdrückt. Natur und Seele oder die Principien der körperlichen und der geistigen Erscheinung sind

1) Dieser Grundsatz wird auch von der Vedanta geltend gemacht. Taylor p. 115.

2) Ich will hier die lateinische Uebersetzung der Stelle des Isvara-Krischnas hersetzen, in welcher diese Beweise angegeben werden, um ein Beispiel von der Dunkelheit seiner Gedächtnißverse zu geben. Es ist die 17 Sloka. Ideo quod consociatio propter alius causam fit, e contrario trium qualitatum et eas comitantium proprietatum, e moderatione, inde quod esse debet, qui fruatur, ex actione propter abstractionis causam (colligitur) esse Genium. Die Erklärung findet sich in den Anmerkungen Lassens und b. Colebr. p. 40. Die Ordnung der Beweise habe ich geändert, wie man leicht bemerken wird.

dieſer Philoſophie ebenſo entgegengeſetzt, wie ihre Erſcheinung. Das rein Körperliche und ſein Princip werden daher als etwas durchaus Unbewußtes, Blindes, aber in dieſem Unbewußtſein äußerlich Wirkendes und Geſtaltendes, zwar nichts Neues Erzeugendes, aber doch Verhältniſſe und Formen beſtändig Veränderndes gedacht, während dagegen die Seele von allem dieſem das Gegentheil iſt und mit dem Principe des Körperlichen nichts gemein hat, außer nur daß es Princip iſt, wie dieſes, d. h. unerzeugt, nicht geworden iſt. So wie die Natur oder die Materie blind iſt, ſo iſt dagegen die Seele ihrem Weſen nach mit Erkenntniß begabt, ſo wie die Natur thätig und erzeugend, ſo iſt die Seele ihrem Weſen nach nicht Urſache und nicht erzeugend; ſie iſt nur ein Zuſchauer deſſen, was ſich begibt; ſie iſt ein Fremdling in der Welt*). Es beruht alſo dieſe Lehre auf dem Bewußtſein von dem ſpecifiſchen Gegenſatze zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem, welcher auch auf die Principe beider übertragen wird und ſo einem ſtrengen Dualismus zur Grundlage dient. Von andern dualiſtiſchen Lehren, welche auf denſelben Gegenſatz ſich zurückbeziehen, unterſcheidet ſich die Sankhya nur dadurch, daß ſie das Princip der geiſtigen Erſcheinung als Vielheit betrachtet, während das Princip der körperlichen Erſcheinung eine Einheit ſein ſoll, welche ſich jedoch in verſchiedene Geſtalten verwandeln kann. Die Vielheit der Seelen wird daraus bewieſen, daß verſchiedene Schickſale

*) Isv. Crishn. 19. Ex eadem contrarietate demonstratur Genium esse testem, abstractionis studiosum, arbitrum, spectatorem, agendi inopem. Ib. 20.

von ihnen erfahren werden, verschiedene Lust und Unlust von ihnen gefühlt, verschiedene Beschäftigung ihnen zu Theil wird. Die eine stirbt, während die andere lebt; die eine hat diesen, die andere einen andern Körper*). Es scheint hierbei die Ansicht zum Grunde zu liegen, daß die strenge Einheit einer jeden Seele für sich zu gleicher Zeit entgegengesetzte Zustände in ihr nicht zulassen könne. Für die Einheit des körperlichen Princips wird weiter kein Grund angeführt außer dem vorher schon berührten. Es mochte den Lehrern der Sankhya der Gedanke vorschweben, daß erst durch die geistige Reflexion ein Für-sich-sein der Dinge und dadurch Einheit und Vielheit in der Welt sich bilden könne.

Nur durch die Verbindung dieser beiden Principien entsteht die Welt nach der Ansicht der Sankhya; aber beide Gründe haben hierbei eine entgegengesetzte Rolle, welche ihrer Eigenthümlichkeit gemäß ist. Nicht wie der thätige und lebensvolle Grieche dachte sich der nach Ruhe sehnsüchtige Orientale die Seele. Sie ist ihm nicht eine bildende, Ordnung und Schönheit in der Welt werkthätig schaffende, die Materie beherrschende und belebende Kraft, vielmehr weder Lust, noch Kraft zur That findet man in ihr; schauen, das ist ihr Wesen; nur das Zuschauen kann von ihr in die blinden Kräfte der Natur kommen; nicht erzeugt ist sie, aber auch nicht erzeugend. Dies hat man überall bei der Betrachtung der Lehre der Sankhya über die weltlichen Dinge und Erscheinungen festzuhalten, daß zur Hervorbringung derselben die Seele

*) Isv. Crishn. 18; Colebr. I, p. 40.

durchaus nichts thun, sondern nur leidend gegen die Erscheinungen sich verhalten soll, welche in Verbindung mit ihr die Natur erzeuge. Die Seele ist ohne Thätigkeit oder Handlung. Ein Fremdling in dieser Welt, nimmt sie in ihrer Verbindung mit der Natur nur den Schein des Wirkens an, so wie auch die körperliche Natur in ihrer Verbindung mit der Seele nur den Schein der Empfindung annimmt[1]). Dagegen die thätige Kraft in der Bildung der Welt ist das andere Princip, das Nicht-Erzeugte, aber Erzeugende. Es ist ein lebendig, aber blind sich entwickelndes Wesen. So wie die Milch unbewußt wirkt, welche dem Kalbe Nahrung gewährt, so wirkt die gebärende Kraft der Natur ohne Bewußtsein; sie ist wie die Tänzerin, welche dem Kreise der Zuschauer sich zu schauen darbietet; sie wirkt, damit die Seele sie schaue; sie treibt ein Geschäft, welches von der Seele ihr nicht vergolten werden kann, weil diese keine wirksame Beschaffenheiten hat[2]). Ein Bild, welches von den indischen Philosophen in verschiedener Absicht gebraucht wird, dient der Sankhya zur Erläuterung dieses Verhältnisses. Beide Gründe der Welt verbinden sich in der Schöpfung mit einander wie der Blinde mit dem Lahmen, der eine um zu tragen und geleitet zu werden, der andere um getragen zu werden und zu leiten. Der Seele fehlt die Kraft zu gehen, zu handeln; der Natur die Kraft ihren Weg zu

1) Isv. Crishn. 19; 20. Inde fit, ut e conjunctione cum hoc (Genio) corpusculum, sensu destitutum, induat speciem sentiendi; et peregrinus ille (Genius) agentis instar compareat, agentibus solummodo qualitatibus. Colebr. I, p. 42.

2) Isv. Crishn. 57; 59; 60; Colebr. I, p. 42.

sehen; das, was der einen fehlt, ersetzt die andere; so entwickelt sich aus ihnen beiden die Schöpfung in ihren geistigen und körperlichen Erscheinungen *).

Wenn wir nun in die Ableitung der weltlichen Erzeugnisse eingehen, welche die Natur mit der Seele sich verbindend hervorbringt, so haben wir im Allgemeinen zu bemerken, daß in ihr die Sankhya zwar nicht eine so streng begriffsmäßige Eintheilung durchgeführt hat, als in dem Beginn ihrer Lehre, daß aber doch theils nicht verkannt werden kann, wie in derselben eine bestimmte Ansicht von der Natur der Dinge vorwaltet, theils die Zusammenordnung der Begriffe von einer nicht unwissenschaftlichen Betrachtung der Erfahrung geleitet wird. Diese Begriffe scheinen übrigens in der Vorstellung der Inder eine sehr allgemeine Anerkennung gefunden zu haben, wir wollen nicht entscheiden, ob durch den Einfluß der Sankhya-Philosophie oder unabhängig von demselben. Die Zusammenordnung der Begriffe bezeichnet eine Reihe absteigender Grade, worauf wir schon dadurch aufmerksam werden müssen, daß sie im Ganzen den beiden Gliedern der zum Grunde liegenden Eintheilung, welche wir noch nicht betrachtet haben, sich unterordnet, nemlich dem Erzeugten, welches auch erzeugt, und dem Erzeugten, welches nicht erzeugt. Offenbar ist das Letztere geringeres Werthes, als das Erstere. Auf einen solchen Gradun-

*) Isv. Crishn. 21. Conjunctio Genii, (eam) conspicere et dein sese abstrahere studentis, atque originis (Procreatricis) fit tamen, licet claudi veluti et caeci; hinc efficitur creatio. Colebr. I, p. 32.

terschied in der Betrachtung der weltlichen Dinge führt auch eine Eintheilung, welche in der Sankhya nicht weniger als in allen übrigen philosophischen Lehren der Inder herrscht und welche wir hier sogleich erwähnen wollen, weil sie von entschiedener Bedeutung für die Betrachtung aller Grundbegriffe ist. Wir meinen die Eintheilung der Beschaffenheiten (Qualitäten), wie man gewöhnlich übersetzt, oder der Grade des weltlichen Daseins, wie wir sagen würden, wenn wir allein die Stellung der Begriffe zu berücksichtigen hätten*). Solcher Grade werden drei angenommen. Der höchste ist die Güte, welche aufwärts treibt, wie das Feuer, die Ursach der Tugend und der Glückseligkeit; der niedrigste ist die Finsterniß, schwer wie Wasser und Erde, die Ursache der Stumpfheit und der Täuschung; zwischen beiden in der Mitte steht die Thorheit oder die Leidenschaft, welche als veränderlich und beweglich beschrieben wird, wie die Luft, die Ursache des Lasters. In den Göttern hat die Güte das Uebergewicht; ihnen sind Leidenschaft und Finsterniß fremd; darum sind sie äußerst glücklich. Bei den Menschen herrscht die Leidenschaft vor; Güte und Finsterniß sind ihnen Fremdlinge; deswegen sind sie vorzugsweise elend. In den Thieren endlich ist die Finsterniß überwiegend; Güte fehlt ihnen, ebenso wie Leidenschaft; deswegen sind die Thiere aufs Aeußerste

*) Das sanskritische Wort lautet guna. Lassen sagt p. 30: Atque est sane guna apud Sankhyicos materiae innata ἐνέργεια per tres gradus ascendens atque considens. Sunt tres materiae cum arcu vel lyra comparatae tensiones et reddi potest guna haud inepte per potentiam. Cf. Colebr. I, p. 35.

dumm[1]). Diese drei Grade des weltlichen Daseins scheinen von der Sankhya auch mit der Erzeugung der verschiedenen untergeordneten Principien in Verbindung gebracht worden zu sein, so daß sogar einige Anhänger dieser Lehre sie selbst zu den Principien zählten[2]). Die Andeutungen hierüber bedürfen aber noch einer genauern Entwicklung, als sie bisher erfahren haben.

Wenn nun die Sankhya in der Aufzählung dieser drei Grade gewohnt ist, von dem höhern zu dem niedern herunterzusteigen, so steht dies mit ihrer Weise in der Aufzählung der abgeleiteten Principien in vollkommener Uebereinstimmung. Es scheint eben in der Denkart der Orientalen zu liegen aus dem Vollkommenen allmählig das mehr und mehr Unvollkommene hervorgehen zu lassen. Das Vollkommene wird aber von der Sankhya als das Geistigere gedacht. Obgleich von ihr die erzeugende Kraft als eine blinde Macht geschildert wird und ihr Begriff zuweilen dem Begriffe des Körpers gleichgeachtet zu werden scheint, weil in ihr das Princip des Körperlichen liegt, so sind doch ihre ersten Erzeugnisse keineswegs grob körperlicher Natur, welches man wohl nur daraus erklären kann, daß die Lehre der Sankhya wesentlich darauf ausging, den Begriff der Seele in den schärfsten Gegensatz gegen alles Sinnliche zu stellen, dadurch aber auch gezwun-

---

1) Colebr. I, p. 35; 39; 40; Isv. Crishn. 13. Hier werden die drei Grade durch essentia, impetus und caligo bezeichnet. Humboldt übersetzt Wesenheit, Irdischheit und Dunkel. Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata S. 28 f.

2) Colebr. I. p. 35. Vergl. Isv. Crishn. 25; Humboldt a. a. O.

gen wurde, die sinnlichen Bewegungen in unserem Innern als etwas der Seele Unwesentliches, ihr äußerlich Angekommenes und daher auch als einen feinen Körper zu betrachten. Diese Richtung hat sie bis an die äußerste Grenze verfolgt, wie wir sogleich aus den ersten Begriffen sehen werden, welche aus der erzeugenden Kraft der materiellen Natur hervorgehen sollen.

Das Erste, was dieser entfließt, ist der Geist oder die Vernunft, welche als das oberste Princip der weltlichen Dinge auch das Große genannt wird[1]; denn es bringt alles Uebrige hervor oder läßt es aus sich hervorgehen. Von den Sankhya-Philosophen, welche sich der Lehre der Veda's anschließen, wird es auch als die göttliche Dreiheit betrachtet. Alle übrige vernünftige Wesen sind nur seine Theile und von ihm ausgeflossen. Der Begriff des höchsten Gottes hat diesen Philosophen keine andere Bedeutung, als dies erste Erzeugte zu bezeichnen[2]. Sie leugnen ausdrücklich einen von der Natur unabhängigen Gott, als welcher weder offenbart sei in den Ueberlieferungen, noch durch die Sinne wahrgenommen oder durch Schlüsse nachgewiesen werden könne. Denn die Wirkungen, welche zum Beweise haben dienen sollen, wie sollten sie von einem höchsten, vollkommenen Wesen ausgehen? Von der Natur losgelöst, unberührt daher von den Bewegungen des Bewußtseins und von den übrigen Netzen der Natur, würde es keinen Beweggrund zur Schöpfung gehabt haben; dagegen durch die Natur gefesselt, würde es nicht fähig ge-

1) Isv. Crishn. 22; Colebr. I, p. 30.

2) Colebr. l. l.

wesen sein zur Schöpfung. Die Leitung des Geschehens verlangt Zusammensein mit dem, was geleitet wird, so wie das Eisen angezogen wird vom Magnet. Daher kann keine reine und vollkommene Seele der Grund der entstandenen Welt sein und nur die Vernunft, welche von der Natur erzeugt worden, kann als das betrachtet werden, von welchem Alles abhängt. Dieses Große aber, diese Vernunft wird von der Sankhya als die allgemeine Quelle aller einzelnen vernünftigen Wesen angesehen. Es muß als vergänglich betrachtet werden, so wie Alles, was in der Verbindung der Natur mit der Vernunft, von jener erzeugt, entstanden ist: es ist nur eine endliche, eine vergängliche Vernunft[1]). Diesem ersten Erzeugnisse der Natur schließt sich nun als das zweite das Selbstbewußtsein an, welches den Begriff des Ich zu allen Empfindungen und Gedanken hinzufügt. Es geht aus der Vernunft hervor und erzeugt die übrigen Principien, welche der sinnlichen Erscheinung zum Grunde liegen. In ihm, dies läßt sich errathen, wird der Grund der Vielheit der vernünftigen Wesen in der Welt ausgedrückt, denn durch das Selbstbewußtsein sind die vernünftigen Wesen von einander getrennt, ein jedes für sich. Die Selbstsucht, das Böse, der Irrthum kommt dadurch in die Welt[2]). Daran schließt sich denn auch das Sinnliche an; doch nicht unmittelbar; denn die Sankhya geht in der herabsteigenden Reihe der Entwicklungen aus der Natur nur sehr allmählig zu Werke und läßt daher aus dem Selbstbewußtsein

1) Colebr. I, p. 37.

2) Colebr. I, p. 30; Isv. Crishn. 24.

vor dem Sinnlichen erst fünf nicht-wahrnehmbare Gründe der fünf Elemente ausfließen. Nicht-wahrnehmbar sind diese für uns, wahrnehmbar sind sie für höhere Wesen. Da diese fünf Gründe der Elemente sich wirksam erweisen, indem sie die wahrnehmbaren Elemente aus sich ausfließen lassen, gehören sie noch zu dem Gliede der obersten Eintheilung, welches alles Erzeugte, aber auch wieder Erzeugende in sich umfaßt *).

Aber hiermit ist auch Alles erschöpft, was diesem Gliede angehört. Es folgen nun die reinen Erzeugnisse der Natur, welche nichts weiter vollbringen, sondern nur Produkte und Erscheinungen einer andern Kraft sind. Diese sind erst das grob Sinnliche, was auch von unsern Sinnenwerkzeugen wahrgenommen werden kann. Der am meisten durchgreifenden Ordnung nach, welche wir gern zur Anschauung bringen möchten, werden diese Dinge je fünf und fünf zusammengestellt. Es sind fünf Werkzeuge des Sinnes, welchen fünf Werkzeuge der Thätigkeit zur Seite stehen, nemlich die Zunge als Werkzeug der Sprache, die Hände, die Füße, die Eingeweide, welche der ernährenden und absondernden Thätigkeit vorstehen, und die Werkzeuge der Fortpflanzung; den fünf Werkzeugen des Sinnes werden alsdann auch fünf Elemente zur Seite gestellt, indem nach den Vorstellungen der Sankhya, so wie der meisten indischen Systeme, ein jedes Element einen Sinn verlangt, durch welchen es wahrgenommen wird. Das fünfte Element der Sankhya, welches man in unpassender Vergleichung den Aether zu nennen pflegt, soll dem

*) Colebr. I, p. 30; Isv. Crishn. 38.

Gehör entsprechen. So weit sind diese Bestandtheile der sinnlichen Welt in einer gleichmäßigen Ordnung. In Uebereinstimmung mit andern Systemen fügt ihnen aber die Sankhya noch einen andern Bestandtheil zu, welcher zwischen die fünf Werkzeuge des Sinnes und die fünf Werkzeuge der Thätigkeit eingeschoben wird, als den Vereinigungspunkt aller bildend und die Einheit der sinnlichen Person darstellend. In seiner Beziehung zu den Sinnen würden wir denselben den innern Sinn oder den Gemeinsinn nennen; in seiner Beziehung zu den Werkzeugen der Thätigkeit wird er als die Gesammtheit der sinnlichen Begehrungen gedacht[1]). Darin daß dieses sinnliche Bewußtsein von dem Selbstbewußtsein unterschieden wird, drückt sich sehr bestimmt die Neigung aus, die innere Entwicklung unserer sinnlichen Vorstellungen auf eine höhere und allgemeinere Kraft zurückzuführen und sie dadurch von unserer wahren Persönlichkeit, von dem Wesen unserer Seele loszulösen. Dieses Bestreben scheint sich auch in der Unterscheidung geltend zu machen zwischen einer feinern Person, welche dauerhafter sein soll als die wahrnehmbare, und zwischen der geistigen Schöpfung unserer Vorstellungen[2]), wobei ich voraussetzen möchte, daß man dieser feinern Person zu der sinnlichen Persönlichkeit dasselbe Verhältniß zugeschrieben habe, welches man den nicht-wahrnehmbaren Gründen der Elemente zu den Elementen selbst beilegte.

Dies ist die systematische Anordnung, in welcher die

1) Colebr. I, p. 30 f. Isv. Crishn. 25 ff. Die Einheit der sinnlichen Person übersetzt Lassen animus. Isv. Crishn. 27.

2) Colebr. p. 32; 33.

Dinge dieser Welt und ihre Gründe von der Sankhya-Philosophie gedacht werden. Sie soll uns zu der Ueberzeugung führen, daß Alles, was in dieser Welt geschieht, nicht ein Werk der Seele ist und die Seele durchaus nicht betrifft. Dies ist die wahre Wissenschaft der Seele, durch welche sie befreit wird von jeder weltlichen Beunruhigung. Denn wenn sie nur einmal die Erkenntniß erlangt hat, daß alle Erscheinungen der Natur weder von ihr hervorgebracht werden, noch sie berühren, so wird sie auch ganz gleichgültig ihnen zuschauen können. Sie erkennt sich alsdann als frei von allen Bewegungen der Natur, als ein für sich bestehendes Wesen. Zwar die Bewegungen bleiben noch nach wie vor, die Seele behält noch den Körper bei, so wie das Rad des Töpfers fortfährt sich zu drehen, wenn es auch nicht mehr gebraucht wird; aber jene Bewegungen kümmern die Seele nicht mehr; sie haben keinen Gebrauch mehr für sie; denn nur dazu sind sie bestimmt gewesen, ihr die Wissenschaft von sich selbst zu verschaffen[1]). Eine solche Befreiung der Seele durch Wissenschaft nimmt die Sankhya als schon im gegenwärtigen Leben möglich an, doch scheint sie dieselbe in diesem Leben für etwas Vorübergehendes zu halten, indem doch die Seele ihrer Verbindung mit dem Körper sich nicht gänzlich entziehen kann. Vollkommener daher ist ihr die Befreiung, welche der Weise nach dem Tode gewinnt, eine Befreiung ohne Ende. Er ist jetzt der Seelenwanderung enthoben[2]).

---

1) Isv. Crishn. 67.

2) Ib. 68.

Es ist freilich ein schwer zu überwindender Widerspruch in dieser Vorstellungsweise; sie hat ihn jedoch gemein mit allen den Ansichten, welche irgendwie einen reinen Schein annehmen. Diese setzt das Wirken, d. h. die Pein oder das Leiden der Seele in Beziehung auf die Natur als einen solchen reinen Schein; sie geräth aber eben dadurch auch in die Bedrängniß, ihn zu erklären. Da nimmt sie nun freilich an, daß die Natur der Seele diesen Schein vormache; sie zeigt sich der Seele, damit in dieser die Wissenschaft von sich selbst entstehe. Alles thut die Natur nur der Seele wegen. Aber was bewirkt sie in der Seele? Sie soll die Seele befreien, ihr Wissenschaft gewähren; aber, wie die Sankhya eingesteht, die Seele ist gar nicht gebunden; es ist nicht sowohl sie, welche in Verbindung mit der Natur kommt, als die Natur es ist, welche, indem sie verschiedenen Seelen sich verbindet, den Kreis der Ausflüsse und der Erscheinungen durchläuft, sich bindet und sich befreit. Es kann also auch die Seele nicht befreit werden; die Wissenschaft, welche in ihr entstehen soll, ist nur die, daß sie befreit zu werden nicht braucht*). Sollte nun diese Wissenschaft die Seele doch irgendwie zu einer andern und bessern machen, als sie früher schon war? So bewirkte ja doch die Natur etwas in der Seele, was so eben als Schein ausgegeben worden. Alle die Wirkungen der Natur in der Seele, worauf doch die Wahrheit aller Naturwirkungen hinauslaufen soll, verschwinden damit wieder und es mag daraus erklärt werden, daß viele Anhänger der Sankhya die Natur selbst für

*) Ib. 56.

Schein erklärten[1]), eine Ansicht, welche wir jedoch nicht für den ursprünglichen Sinn dieser Philosophie ausgeben möchten. Denn der wesentliche Charakter ihrer Lehre liegt doch in der Annahme des reinen Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem und eine einseitige Aufhebung dieses Gegensatzes durch Vernichtung der Natur konnte am wenigsten geeignet scheinen, über die Schwierigkeiten wegzukommen, welche die Durchführung des Gegensatzes herbeiführen mußte, indem dadurch nur die Einheit in der Welt aufgehoben worden wäre, weil die Seelen nach der Lehre der Sankhya gar keinen Zusammenhang unter einander haben. Es scheint uns daher, als wenn es eher der Yoga als der Sankhya angemessen gewesen wäre, die Natur für Schein zu erklären.

Wir haben über diese muthmaßliche Tochter der Sankhya, über die Yoga, noch einige Worte hinzuzufügen. Auf Weniges müssen wir uns beschränken, weil wir nur sehr unbedeutende Ueberlieferungen über sie haben[2]). Nicht viel mehr wissen wir von ihr zu sagen, als daß sie meistens mit der Sankhya übereinstimmt, aber darin von ihr abweicht, daß sie einen höchsten Gott annimmt, welcher Alles regieren, welcher eine Seele oder ein Geist sein soll, von andern Seelen unterschieden, ungestört von

---

1) Colebr. I, p. 30. Jedoch nur spätere, wie es scheint, denn Colebr. beruft sich auf Purana's.

2) Ich muß hierbei bemerken, daß der Name Yoga (Verbindung, Vertiefung) bei den Indern von sehr weiter Bedeutung ist. Alle Zauberei wird Yoga genannt. Auch die Lehre im Bhagavad-Gita heißt Yoga. Hier ist nur von der Yoga des Patandschali die Rede.

den Uebeln, von welchen diese betroffen werden, frei von guten und von bösen Thaten und ihren Folgen, frei von Vorstellungen oder vergänglichen Gedanken. Gott, lehrt die Yoga, ist unendlich, ohne Anfang und ohne Ende, er ist allwissend und der Lehrer der ersten Wesen, der Götter[1]), welche, wie es scheint, wieder als Lehrer der Menschen gedacht werden. Wir wissen nicht zu sagen, in welchem Verhältniß die Anhänger dieser Lehre das höchste Wesen zur Welt und zu den Seelen sich denken mochten. Ob man die Natur selbst nur als einen Ausfluß der höchsten Seele betrachtete? Oder als einen bloßen Schein, als eine Täuschung, welche den einzelnen Seelen in ihrer Absonderung von Gott widerfährt? Ob man die einzelnen Seelen als Ausflüsse oder als Theile Gottes setzte[2])? Oder ob man vielleicht gar die Natur und die Gottheit für eins und dasselbe, die einzelnen Seelen aber und die einzelnen Kräfte der Natur für verschiedene Ausflüsse Gottes ansah? Ueber alle diese Fragen erwarten wir noch Belehrung von spätern Untersuchungen[3]). Wenn auch die Yoga mehr als die Sankhya mit frommen Uebungen sich beschäftigt und dagegen die wissenschaftlichen Untersuchungen mehr vernachlässigt haben sollte, so

---

1) Colebr. I, p. 37 ff.

2) Dies nimmt Windischmann an a. a. O. S. 1887, welcher in seinen Untersuchungen über die indische Philosophie sich auch auf ungedruckte Quellen beruft. Nach ihm ist Gott die Einheit aller Seelen. Sonst anders. S. weiter unten.

3) Sie sind besonders schwierig zu beantworten, weil es dabei nicht leicht ist, den Unterschied zwischen der Yoga des Patandschali und der Yoga der Vedanta festzuhalten.

muß man doch wohl annehmen, daß sie, indem sie der Lehre der Sankhya sonst sich anschloß, ein Mittel gesucht haben möchte den schroffen Gegensatz, welchen diese zwischen Seele und Natur setzte, auf irgend eine Weise zu überwinden oder zu sänftigen. Und eben aus diesem Streben, möchten wir annehmen, habe sich die Yoga aus der Sankhya entwickelt.

Bei allen diesen Zweifeln sehen wir nur so viel, daß die Yoga die Beruhigung, den Zweck ihrer Lehre, gewinnen will, indem die einzelne Seele in Gott sich versenkt. Es ist ein ekstatischer Zustand, welchen sie sucht, durch Einhaltung der Thätigkeit des Denkens[1]), indem der Schauende in seiner eigenen Gestalt sich befindet, während in unserem gewöhnlichen Denken die Thätigkeit in Beweisen, Zweifeln u. dergl. sich bewegt[2]). Von allen diesen Thätigkeiten soll uns eine völlige Ruhe befreien, welche in der Betrachtung der Einheit eintritt. Da werden die Unterschiede zwischen Wort und Sache, zwischen Natur und Geist aufgelöst; das besondere Dasein verschwindet und geht in Gott über[3]). Die Mittel, durch welche die Yoga einen solchen ekstatischen Zustand erreichen will, verfolgen im Allgemeinen die Ansicht der Sankhya von der völligen Nichtigkeit der natürlichen Erscheinungen für die Seele; alle Hoffnung auf weltliche Glückseligkeit sollen

---

1) Yoga-Sutra nach der Uebersetzung von Rosen b. Windischmann a. a. O. S. 1880.

2) Ebendas. a. a. O.

3) Windischmann a. a. O. S. 1881 zum Theil nach indischen Commentaren.

wir aufgeben. Aber es scheint dabei auch die Meinung einzutreten, der Schein liege doch nur in der Besonderung der einzelnen Dinge oder der einzelnen Seelen. Sonst sind diese Mittel außer der Abstraction, welcher der Geist sich ergeben soll, sehr sinnlicher Art und von demselben Charakter, welchen wir auch in andern Schulen indischer Weisheit finden. Sie schließen sich zum Theil an religiöse Gebräuche, Opfer u. dergl. an, indem jedoch anempfohlen wird, alle diese Gebräuche mit dem zu verschmelzen, was der Gegenstand der Verehrung ist, mit Gott. Zum Theil werden auch äußere Uebungen einer besondern Art vorgeschrieben, ruhige, ungezwungene Stellung oder Lage des Körpers, ein bestimmter, regelmäßiger Wechsel des Aus- und Einathmens, das Richten der Aufmerksamkeit auf die Wurzeln oder Anfänge der Empfindung oder des Denkens, auf die Spitze der Nase, der Zunge, auf die Mitte des Schädels u. s. w., welches freilich in sehr sinnlicher Weise darauf hindeutet, daß zur Beruhigung unserer Seele des Princip der sinnlichen Erscheinung und des Denkens erkannt werden müsse. In dieser Betrachtung der weltlichen Dinge sollen wir aber auch nur die Gegenwart Gottes in Bildern erblicken und dadurch zu der Anschauung uns vorbereiten, welche nicht Bilder, nicht vernünftige Thätigkeit, nicht Ichheit, sondern Gottes Glanz erblickt. Da sollen wir Alles durchschauen, Vergangenes und Zukünftiges, den Lauf aller Zeiten, die Natur in ihrer ganzen Ausbreitung; da sollen wir auch zu der Macht gelangen, welche über die Körperwelt herrscht und die Wunder des Yogi vollbringt. Auch der Glanz Gottes, der Lichtwelt, scheint in dieser Philosophie sehr sinn-

lich gefaßt zu werden. und sein Schauen noch nicht die höchste Stufe der Befreiung zu bezeichnen. Denn zuletzt sollen wir auch noch die Lichtwelt von dem Geiste unterscheiden lernen und so die Wurzel der Täuschung, die Ursache der Geburt in uns vertilgen. Zu dieser Vollendung jedoch gelangen wir nur stufenweise, nur durch Geburten und Tode hindurch und wie ein Saamenkorn entwickelt sich unser Leben nur allmählig bis zu dieser Frucht. Hierbei scheinen nun die verschiedenen Stufen, welche die Sankhya angibt, zur Beschreibung der Leiter gedient zu haben, auf welcher wir zur Vollendung emporklimmen sollen [1]).

Eine wie wichtige Lücke wir hier offen lassen müssen, möchten wir jedoch andeuten, indem wir auf den Bhagavad-Gita verweisen, in welchem die Yoga-Lehre vorgetragen werden soll. Mögen uns bald die Kenner des Sanskrit, welchen größere Schätze zu Gebote stehen, eine sicherere Aufklärung über diese Lehre mittheilen. Denn nach den Andeutungen, welche wir schon früher erwähnt haben, und nach andern Zeichen kann nicht wohl angenommen werden, daß der Bhagavad-Gita die reine Yoga-Philosophie enthalte [2]).

---

1) Windischm. a. a. O. S. 1881 ff.

2) Schon W. von Humboldt hat hierauf aufmerksam gemacht an mehreren Stellen der oben erwähnten Abhandlung. Besonders ist die S. 19 unt. angeführte Eintheilung ein Beweis, daß die Lehre der Sankhya nicht ohne Vermischung mit fremdartigen Begriffen von jener Schrift vorgetragen wird. Es wird auch nicht bloß die Yoga, sondern auch die Vedanta von dem Gedichte empfohlen. S. d. Uebers. von Wilkins p. 113; Schlegel übersetzt (XV, 15) doctrina theologica.

Die Lehre, welche dieses Gedicht vorträgt, schließt sich in sofern an die Sankhya an, als sie Seele und Natur einander in einer strengen Sonderung entgegensetzt und von der Erkenntniß der Natur die Befreiung von der Seelenwanderung abhängig macht. Beide Glieder jenes Gegensatzes stehen sich einander entgegen, wie der Stoff und der Stoffkundige, das Genossene und das Genießende, die thätige Ursach und der Zuschauer. Doch bleibt auch hier die Annahme, daß nur in der Verbindung der Natur mit der Seele die Entstehung aller Dinge ihren Ursprung habe[1]), nur daß diese Verbindung auf einen höhern Geist zurückgeführt wird, welcher über dieser Welt steht und der Grund sowohl der Seele als der Natur, daher auch ihrer Verbindung unter einander ist. Denn wenn auch die Natur ewig und anfangslos heißt[2]), so ist doch die herrschende Ansicht, daß Gott, der höchste Geist oder die höchste Seele, Schöpfer der Welt ist, so daß die Anfangslosigkeit der Natur nichts Anderes bezeichnen kann, als daß sie von Ewigkeit an in Gott ist, denn dies wird allgemein als Grundsatz angenommen, daß Alles, was ist,

---

1) XIII, 26. Was überall entsteht wahrhaft, ob Festes, ob Bewegliches,
Durch des Stoffs und des Stoffskundgen Eingung, das wisse, Bharatas.
XIII, 33. Wie diese ganze Welt Eine Sonne, Glanz sendend, strahlend macht,
Den ganzen Stoff der Stoffkundge so strahlen machet, Bharatas.
Nach der Uebersetzung Humboldt's a. a. O. S. 20; vergl. S. 27.

2) XIII, 19.

ewig ist in seiner Ursache[1]). Daher ist auch das Schaffen Gottes nichts Anderes als ein Entlassen der weltlichen Dinge aus sich zur Entstehung[2]); sie gehen aus Gottes Schooße hervor, wobei auch wohl leise ein Geschlechtsunterschied oder eine Verschiedenheit der thätigen und der leidenden Ursache angedeutet wird[3]), eine Ansicht, welche in Emanationslehren nicht selten sich äußert; oder es wird auch die Meinung angedeutet, daß alles Wahrhaftige in dieser Welt als ein Theil der Gottheit angesehen werden dürfe[4]). Der Gegensatz zwischen dem Grunde und dem Ausgeflossenen wird durch die Begriffe des Einfachen und des Mannigfaltigen bezeichnet[5]). Darauf bezieht sich denn auch der Unterschied, welcher zwischen der höchsten Seele und den getheilten Seelen in der Welt gemacht wird, doch so, daß ein drittes Glied demselben sich anfügt, die ungetheilte Seele in der Welt, welche auf dem Gipfel der Vollendung steht und deren Begriff wohl nichts Anderes bezeichnen kann, als die einzelne Seele, sobald sie zur Einsicht

---

1) II, 12. In keiner Zeit ich nicht da war, du, diese Völkerfürsten nicht,
Und niemals werd' ich nicht da sein; von jetzt fortan wir alle sind.

2) Humboldt S. 23.

3) Ebend. S. 22; XIV, 3; 4; Krischnas sagt:
Mein Schooß die große Gottheit ist, in die ich lege meine Frucht,
Und aller Wesen Ursprung fließt allein daraus, o Bharatas.
Denn wo aus einem Schooß Körper entspringen irgend, Kuntis Sohn,
Der große Schooß die Gottheit ist, der Vater samengebend ich.

4) X, 41; 42.

5) VIII, 3; XI, 37.

ihrer Einheit und ihrer Einerleiheit mit Gott gekommen und dadurch von den Banden der Erscheinung sich losgelöst hat[1]).

So wie nun diese Ansicht von der Sankhya-Lehre abweicht, indem sie nicht aus der einzelnen Seele in ihrer Verbindung mit der Natur, wie solche auch sein möge, sondern aus der höchsten Seele, welche Alles umfaßt, den Ursprung aller Erscheinungen ableitet, so muß sie natürlich auch einen andern Weg suchen zur Beruhigung und Befreiung der Seele zu gelangen. Zwar erkennt auch sie die Wissenschaft der Principien als wesentlich zur Befreiung der Seele gehörig an[2]), aber es versteht sich, sie meint damit eine andere Wissenschaft, nicht blos die Wissenschaft von dem Wesen der Seele, wie es verschieden ist von der Natur, sondern die Wissenschaft des einen Princips der Natur sowohl als der einzelnen Seelen. Damit wendet sie sich den religiösen Lehren der Veda's entschiedener zu als die Sankhya, und der Glaube wird deswegen auch als ein Erforderniß zur Erreichung der Vertiefung in Gott angesehen[3]). Diese wird alsdann gedacht als eine Verbindung, welche die Seele mit Gott eingeht, ja in welcher sie in Gott übergeht; in ihr wird der Seele

---

1) XV, 16 f. Duo hi Genii in mundo exstant, tum dividuus, tum individuus; dividuus est animantium universitas, individuus in fastigio collocatus dicitur. Praeter hos autem est alius Genius supremus, summi spiritus nomine designatus, qui mundo tergemino penetrato eum sustentat, incorruptibilis, princeps.

2) XIV, 11.

3) VI, 47; XII, 2.

die höchste Glückseligkeit, die vollkommene Ruhe versprochen [1]), eine Ruhe, welche durch die Bewegung der Principien, die in der Natur fortwirken, nicht unterbrochen werden soll. Denn diese Principien sind ja selbst, der Gottheit entstammend, nur durch Gottes Wirkung in uns vorhanden, sie wirken dem Willen Gottes gemäß und daher ist es unsere Pflicht, sie in uns geschehen zu lassen, ohne eine Störung unseres Wesens dadurch zu befürchten. Gott ist die Gabe der Milde, Gott ist das Opfer, Gott ist das Feuer des Altars, von Gott wird das Opfer vollzogen und Gott wird erworben von dem, welcher Gott allein zum Gegenstande seines Werkes macht [2]). Es wird daher als das wahre pflichtmäßige Verhalten, als der wahre Weg zu unerschütterlicher Ruhe betrachtet, daß man den Pflichten seines Standes, seiner Religion genüge, aber nicht aus Leidenschaft oder Begierde, nach dem Erfolge des Handelns strebend, sondern ohne alle Rücksicht auf den Erfolg, nur weil es so Gottes Gebot ist, weil dahin die Gott entflossenen Principien ihre Richtung haben. So wird man von den Fesseln des Handelns frei und handelt selbst im Handeln nicht. Das, was von Ewigkeit her in Gott war, das erhält nur dadurch seine Erscheinung und der Mensch ist dabei nur das Werkzeug der göttlichen That [3]).

---

1) IV, 10; VI, 15 ff.; XVIII, 53 ff. Denn mich erkennend geht wahrhaft in mich er ohne Zögern ein.

2) IV, 24. Numen est in oblatione, numen in oleo sacro, numen in igne, numine litatur, ad numen iturus est ille, qui numen operando meditatur. Mit Berücksichtigung der Uebersetzung von Wilkins p. 54.

3) III, 8 ff.; IV; V; XVIII, 17; XI, 33; 34. Durch mich vor-

Der, welcher sich gegen die Beschaffenheiten, die ihn berühren, ganz gleichgültig verhält, nicht verachtet das Licht der Weisheit, die Aufmerksamkeit auf weltliche Dinge und die Zerstreuung des Gedankens, wenn sie über ihn kommen, noch nach ihnen verlangt, wenn sie verschwinden, ein solcher hat den Einfluß der Beschaffenheiten überwunden; er ist dazu gemacht, in Brahm verschlungen zu werden[1]).

2. Die Nyaya und die Waiseschika.

Kein Gebiet der Wissenschaft hat mehr die Aufmerksamkeit der indischen Gelehrten auf sich gezogen, als die Nyaya[2]). Eine Menge von verschiedenen Beweisarten und von Anweisungen, die Gegner zu widerlegen, wird in bestimmten Kunstausdrücken uns aufgezählt, ohne daß wir ihre Bedeutung und Zusammenordnung verstehen können[3]), und es geht uns hieraus nur hervor, daß die Philosophie der Inder mit großer Spitzfindigkeit sich entwickelt und durch eine Art des Streites sich hindurch gebildet haben muß, welcher in den mannigfaltigsten Wendungen die formale Richtigkeit für sich zu gewinnen suchte. Da die

---

mals diese geschlagen sind schon; nur Werkzeug werde Du. — Die ich geschlagen, Du schlag' unverzagend.

1) XIV, 22 ff.; Uebers. von Wilkins p. 110.

2) Colebr. I, p. 94.

3) Ib. p. 116 ff. Windischmann a. a. O. S. 1904 ff. theilt eine Uebersetzung des ersten Buchs der Nyaya-Sutra's mit und einen Auszug aus den folgenden, gesteht aber, daß Manches nur vermuthungsweise wiedergegeben werden konnte, weil unsere Bekanntschaft mit der Terminologie der indischen Schulen noch zu unvollkommen sei.

Ueberſetzungen und Auszüge, welche uns bisher aus den Schriften der Nyaya-Philoſophen gegeben worden ſind, faſt nur eine dürftige Aufzählung der Eintheilungen gewähren, ſo wage ich nicht zu entſcheiden, in wie welt die Unterſuchungen der Nyaya über die dialektiſche Form unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens Deutlichkeit und Umfang gewonnen haben mögen. Nur dies ſcheint ſicher zu ſein, daß ſie nur einen geringen Grad in der Genauigkeit der Darſtellung gewonnen haben. Dafür dient zum Beweiſe die Form des Schluſſes, für welche nicht drei, ſondern fünf Glieder verlangt werden, von denen zwei offenbar überflüſſig ſind, während ein drittes durch Einmiſchung eines Beiſpiels für den allgemeinen Satz ungehörig erweitert wird [1]). Dies ſcheinen auch alle Beweiſe zu zeigen, welche wir in der Ausführung der indiſchen Philoſophie finden. Ihre Darſtellung iſt ſchwerfällig und ohne genauen Zuſammenhang. Nicht weniger dient die ganze Form der Zuſammenſtellung, in welcher die Lehre der Nyaya mitgetheilt wird, zum Beweiſe, daß es ihr nicht gelungen iſt mit der Kenntniß der äußern Formen der Darſtellung auch in das Innere der Gedankenentwicklung einzudringen [2]).

---

1) Colebr. I, p. 116 gibt folgendes Beiſpiel, welches die Kunſtausdrücke der Nyaya erläutern ſoll: 1. Der Hügel iſt feurig. 2. Denn er raucht. 3. Was raucht, iſt feurig, wie ein Küchenheerd. 4. Alſo der Hügel raucht. 5. Daher iſt er feurig. Nyaya Sutra bei Windiſchm. 32—38.

2) Nach Windiſchm. a. a. O. iſt die Eintheilung der Nyaya-Sutra's folgende: im 1. Buche eine kurze Ueberſicht über den Inhalt der ganzen Lehre; dann im 2. Buche vom Zweifel und

Da wir uns außer Stande sehen, den Zusammenhang der formalen Logik, welche die Nyaya vorträgt, zur Einsicht zu bringen, so fügen wir über dieselbe nur noch eine Bemerkung bei, welche uns daran erinnern mag, wie die menschliche Vernunft unter allen Verhältnissen auf ähnliche Weise ihre Erkenntnisse auszubilden strebt, ohne nöthig zu haben, durch Ueberlieferung auf diese Art der Entwicklung geführt zu werden. So wie Sokrates und die Sokratiker insgemein auf die Begriffserklärung als auf den Grund aller Erkenntniß ihr Augenmerk richteten, so finden wir dasselbe Bestreben auch in der Nyaya. Ihre Untersuchung läßt sie ausgehen von dem Worte, welches sie als eine Offenbarung betrachtet, denn es ist Ansicht der rechtgläubigen Inder, daß die Sprache nicht von Menschen gebildet, sondern durch Offenbarung gelehrt sei. An das Wort aber soll die Erklärung sich anschließen, welche den wesentlichen Charakter des Gegenstandes zu bestimmen habe, und erst dieser Erklärung soll die weitere Untersuchung über die Richtigkeit und Hinlänglichkeit der Erklärung und über den Gegenstand selbst folgen*).

---

von den Beweisen, im 3. Buche von dem zu Beweisenden, dem Gegenstande der Erkenntniß, im 4. Buche Fortsetzung des Vorigen in dem Sinne, daß hier nur die Gegenstände, von welchen wir uns befreien sollen, und die Befreiung selbst abgehandelt werden; zuletzt wird im 5. Buche dann noch die fehlerhafte Antwort und das Unterliegen im Streite abgehandelt. Dieser Abschluß des Werkes ist besonders merkwürdig. Auch Windischm. a. a. O. S. 1910 findet, daß bei den Indern nur Grundzüge einer solchen Syllogistik sich finden, wie die Griechen sie hatten.

*) Ib. p. 94. Windischm. a. a. O. S. 1914, wo gesagt wird, der vollkommene Begriff wäre der Nyaya-Philosophie auch Besitz

Es scheint, daß an die nothwendige Form der Erklärung andere Untersuchungen der Nyaya oder der mit ihr verbundenen Vaiseschika sich angeschlossen haben; denn zwei ihrer sogenannten Kategorien beschäftigen sich mit der Allgemeinheit und dem Unterschiede, den beiden Bestandtheilen der Begriffserklärung. Man streitet gegen die Buddhisten, welche nur das Dasein der Einzelwesen zugeben, jede Abstraction aber für Täuschung erklären; man betrachtet daher die Allgemeinheit als etwas Reales. Dabei wird auch die Allgemeinheit der Gattung unterschieden von der Allgemeinheit der Art, und man verfolgt die verschiedenen Stufen der Allgemeinheit von der niedrigsten bis zur höchsten. Die höchste Allgemeinheit ist diesen Philosophen in dem Begriffe des Seins ausgedrückt, welches von allen Dingen ausgesagt werde, die niedrigste Allgemeinheit dagegen ist ihnen die Einerleiheit des individuellen Dinges, welche die Verschiedenheiten seiner Zustände und Beschaffenheiten umfasse*).

Nun scheinen diese Lehren besonders darauf ausgegangen zu sein, die Unterschiede der Dinge zu untersuchen und nachzuweisen, wie viele und welche Arten des Daseins angenommen werden müßten. Hierauf zielen ihre Beweise. Zuerst beweisen sie, daß die Seele sei, verschieden von dem Körper, weil ihr Eigenschaften zukommen, welche von den Eigenschaften eines jeden andern Dinges

---

und Genuß des Gegenstandes. Dies setzt eine völlige Einigung des Gedankens mit dem Sein voraus.

*) Ib. p. 112. Windischmann führt a. a. O. S. 1905, Nyaya-S. 6, S. 1910 (vergl. Colebr. l. l. p. 96) den Beweis aus Vergleichung an, über welchen die Nyaya weitläuftig sich aussprechen muß;

verschieden sind. Ihr kommen zu Erkenntniß, Begehren und Verabscheuen, Wille, Lust und Unlust [1]). Sie ist das, zu dessen Genuß der Körper und alle Elemente sind [2]). Denn hierin stimmen diese Lehren mit den übrigen orthodoxen Philosophien der Inder überein, daß der Körper an sich keine Empfindung habe. Der zweite Gegenstand ihrer Beweise ist der Leib, welcher als mit der Seele verbunden angesehen wird. Er ist der Sitz der Handlung oder der Mühe, der Arbeit, welche nach der Erreichung dessen strebt, was Vergnügen macht; er ist auch Sitz der Sinnenorgane und des Gefühls von Lust und Unlust [3]). Wir wissen nicht, ob hierin der Beweis für sein Dasein liegen soll. Auf jeden Fall ist er nur angedeutet. Es scheint aber, als wenn der Gedanke, welcher hierbei zum Grunde liegt, darauf hinausliefe, die Nothwendigkeit eines Werkzeuges darzuthun, durch welches die Seele äußerlich zu wirken und äußerlich wahrzunehmen befähigt würde. Denn es ist an dieser Stelle nicht von der Körperwelt überhaupt die Rede, sondern nur von dem Leibe als einem Werkzeuge der Seele. Wir übergehen die Eintheilung der Arten der Leiber, welche hieran sich anschließt, und bemerken nur, daß auch Leiber der Pflanzen angenommen werden. Darauf folgt der Beweis für das Dasein der Sinnenorgane. Dies zu beweisen ist den Philosophen, von welchen wir sprechen, um so nothwendiger, je weniger sie den Begriff

---

ich vermuthe, daß dies der Beweis aus dem Allgemeinen ist; denn die Vergleichung soll auf Gleicheigenschaftlichkeit beruhen.

1) Ib. p. 97. Vergl. Nyaya-Sutra 10 b. Windischm. S. 1905.

2) Ib. p. 97; 98.

3) L. l.

der Sinnenwerkzeuge in der gewöhnlichen Bedeutung nehmen. Sie erklären vielmehr, das Organ des Sehens sei nicht das Auge, sondern der Strahl des Auges, welcher nach dem Gegenstande des Sehens sich hinbewege, und das Organ des Hörens sei nicht das Ohr, sondern der Aether (acasa), welcher von dem Ohre aus mit dem Gegenstande des Gehörs in Verbindung stehe. Daß solche Organe vorhanden, wird aus dem Vorhandensein der Wahrnehmung bewiesen; denn Wahrnehmung sei ein Act, ein jeder Act aber setze ein Werkzeug voraus, durch welches er vollzogen werde. Die fünf äußern Sinne daher sind der Vaiseschika nicht, wie die Sankhya annehme, Umwandlungen des Bewußtseins, sondern körperlicher Art [1]). Hieraus folgt alsdann, als der vierte Gegenstand des Beweises, das Dasein der sinnlichen Gegenstände [2]). In Verhältniß zu den fünf Sinnen nimmt man auch fünf Gegenstände derselben, die fünf Elemente, an; dem Sinn des Gehörs wird das fünfte Element, welches zu seiner Eigenschaft den Schall hat, zugetheilt. Hiermit treten wir erst in das Gebiet des rein Körperlichen ein. Das Körperliche, so wie es der Wahrnehmung erscheint, wird von den Anhängern des Kanada oder der Vaiseschika-Philosophie als eine Zusammensetzung betrachtet und zwar als eine innige (intimate) Zusammensetzung aus gleichartigen Theilen, denn ungleichartige Theile, dies ist ihr Grundsatz, gehen

1) Ib. p. 99; Windischmann a. a. O. S. 1912.

2) Auf die Autorität eines spätern Erklärers faßt Colebroke ib. p. 101 unter diesen Punkt die 6 Kategorien des Kanada, des Stifters der Vaiseschika; es ist aber offenbar, welche Verwirrung hieraus entsteht; daher übergehen wir sie hier.

keine innige Verbindung ein[1]). So wie nun diese Philosophie überhaupt in den Begriffen nach einer bestimmten Grenze, nach einem Höchsten und einem Niedrigsten strebte, so suchte sie auch in der körperlichen Zusammensetzung eine äußerste Grenze, und es wird daher den Anhängern des Kanada die Annahme kleinster und untheilbarer Körperchen zugeschrieben. Auf ein Letztes, lehrten diese Philosophen, müßten wir kommen, sonst wäre die Reihe der Forschung unendlich. Sollte das Körperliche aus unendlichen Theilen zusammengesetzt sein, so würde Alles unendlich und das Größeste dem Kleinsten gleich sein[2]). Alle aus Theilen bestehende Dinge sind aus ihnen entsprechenden durch die Verbindung verknüpften Dingen, wie das Gewebe aus den Fäden; wo aber die Trennung des Theils und des Getheilten aufhört, da ist ein zur größesten Kleinheit gelangtes Atom[3]). Daraus wird geschlossen, daß die Welt nicht entstanden sein könne aus dem lebendigen Brahm, denn sonst müßte in ihr überall Lebendigkeit sein[4]).

Diese indische Atomenlehre weicht doch in wesentlichen Punkten von der griechischen ab. Sie sucht zuerst die Größe der Atome zu bestimmen, indem sie freilich auf willkürliche Weise ein bestimmtes Gesetz für die Zusammensetzung der Atome annimmt. Die erste Zusammen-

1) Ib. 98. Windischmann a. a. O. S. 1924 übersetzt: enge Relation.

2) Colebr. l. l. p. 105. Zu dieser Atomenlehre erklärt sich, wie es scheint, die Nyaya-Philosophie nicht ausdrücklich. Windischmann a. a. O. S. 1912.

3) Windischmann a. a. O. S. 1924 nach Sankara.

4) Ebendas. S. 1921.

setzung ist eine zweitheilige, als die einfachste, alsdann aber werden die zweitheiligen wieder in dreitheiligen Zusammensetzungen mit einander verbunden und solche zweite Zusammensetzungen je vier und vier bilden weiter neue Zusammensetzungen und so weiter in aufsteigender Zahl fort*). Aus dieser Ansicht schreitet man nun zur Bestimmung der Größe eines Atoms fort durch die Annahme, daß die kleinste wahrnehmbare Größe dem Sonnenstäubchen zukomme und daß dies eine Zusammensetzung zweiter Art sei, also aus sechs Atomen bestehe. Das Atom hat demnach die Größe des sechsten Theils eines Sonnenstäubchens. Wird nun hierdurch schon die Zufälligkeit in der Verbindung der Atome, welche die griechischen Atomistiker zuließen, auf ein gewisses Gesetz zurückgebracht, so verschwindet dieselbe doch erst völlig durch eine andere Annahme, in welcher die indische Atomenlehre von der griechischen abweicht. Sie setzt nemlich eine höhere Kraft voraus, welche die Atome mit einander verbindet. Die innige Verbindung der Atome, aus welcher erst ein Körper sich bilden soll, ist zuerst nicht als ein bloßes Nebeneinandersein derselben zu betrachten, sondern nur solche Atome können sich mit einander innig zu einem wahrnehmbaren Körper verbinden, welche durch eine besondere Anlage sich zu einander passen. Daß sie aber wirklich mit einander sich verbinden, dazu gehört alsdann noch eine bestimmte

*) Diese Ansicht hat Aehnlichkeit mit der Pythagorischen Lehre von der Zusammensetzung der Linie aus der Verbindung zweier Punkte, von der Zusammensetzung der Fläche aus der Verbindung von drei Linien u. s. f. Sie scheint aber nicht so mathematisch ausgeführt zu sein.

Ursache, möge sie in dem schöpferischen Willen oder in etwas Anderem zu suchen sein[1]). So offenbart sich in dieser Richtung der Vaiseschika zugleich das Streben nach dem Kleinsten und auch die Forderung, es wieder durch ein Größeres, Allgemeineres, ja durch das Größte und Allgemeinste zu verbinden. Wir müssen bedauern, daß unsere Ueberlieferungen nicht ausreichen, diese Spuren weiter zu verfolgen.

Bis auf diesen Punkt können wir eine bestimmte Folge in den Beweisen der Nyaya- oder Vaiseschika-Philosophie bemerken. Es liegt derselben offenbar die Ansicht zum Grunde, daß die Seele der Mittelpunkt ist, von welchem das Ganze begriffen werden müsse; sie betrachten daher auch wohl die Seele als das Höhere, gegen die körperliche Natur gehalten. Nun schreiten die Beweise von dem Höhern herunter zu dem Niedern in ununterbrochener Reihe fort, von der Seele zu dem ganzen Leibe, dem Werkzeuge der Seele, dann zu den besonderen Organen der Sinne, zuletzt gelangen sie zu den unbelebten Gegenständen der Sinne, zu den Elementen, und zu den besondersten Bestandtheilen derselben, welche auch zugleich als Bestandtheile des belebten Körpers gedacht werden[2]). In den folgenden Beweispunkten, welche von Colebrooke auch bei weitem kürzer und sehr ungenügend behandelt wor-

---

1) Colebr. I, p. 98. Concurrence of particles by an unseen or predestined cause and peculiar disposition of atoms. Ib. p. 105. Atoms concurring by an unseen peculiar virtue, the creative will of God, or time, or other competent cause.

2) Ib. p. 98.

den sind, können wir eine so bestimmte Anordnung nicht nachweisen, nur so viel bemerken wir, daß sie sich wieder zu dem zu erheben beginnen, was auf die Seele sich bezieht, und es möchte wohl scheinen, daß in der Anordnung dieser Reihe der Beweise, der Gedanke des Aufsteigens von dem Niedern zum Höhern sich ausdrücken sollte. Was wir jedoch hierüber anführen, kann nur als Vermuthung gegeben werden.

Zuerst wird das Dasein des Geistes bewiesen, worunter richtige und falsche Vorstellung, richtige und falsche Erinnerung zu verstehen ist. Man möchte hierbei wohl an das Bewußtsein des äußerlichen Daseins zu denken haben*). Denn davon unterschieden wird das innerliche Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, welches auch wohl als ein sechster Sinn betrachtet wird. Kanada denkt sich dasselbe als ein Wesen für sich; auch als ein Atom wird es angesehen. Es ist das Werkzeug zur Empfindung der Lust und der Unlust. Durch seine Verbindung mit den äußern Sinnen bringt es die Erkenntniß des Aeußern hervor und bezeichnet die Einheit, welche die verschiedenen Empfindungen verschiedener Sinne in sich verbindet. Von der Seele ist es verschieden, doch mit einer jeden Seele verbunden und für eine jede einzelne Seele ist ein solches einzelnes Selbstbewußtsein gesetzt. Sein Dasein als Einheit wird dadurch bewiesen, daß verschiedene Empfindungen nicht zu derselben Zeit in derselben Seele zum Bewußtsein kommen. Wenn die Empfindungen schnell wechseln, so entsteht wohl der Schein, als wären sie zugleich im

*) Nyaya-S. 15 b. Windischmann a. a. O. S. 1905.

Selbstbewußtsein vorhanden, aber sie sind doch nach einander und der Schein ihres Zugleichseins ist mit der Art zu vergleichen, wie ein schnell gedrehter Feuerbrand als ein Feuerkreis sich darstellt [1]). Das Selbstbewußtsein in Lust und Unlust treibt zur Thätigkeit, welche der darauf folgende Gegenstand des Beweises ist; denn die Thätigkeit geht darauf aus, die Unlust zu vermeiden und die Lust herbeizuführen [2]). Aus der That aber geht der Fehler hervor, welcher jede Art des Irrthums und der Leidenschaft bezeichnet. Dadurch wird die Seele an den Körper gefesselt und die Folge davon ist die Seelenwanderung, indem die Seele durch den Fehler nach dem Tode mit einem Leibe wieder vereinigt wird. Hieraus aber folgt die Wiedervergeltung im Guten und im Bösen. Doch wird angenommen, daß selbst die Lust, welche als Belohnung der guten Thaten folgt, nur Qual ist. Wir dürfen nicht hoffen, daß solche Lust frei sein werde von der Vergänglichkeit, welche in der Seelenwanderung, in der Unruhe der Seele alles ihr Begegnende trifft; solche Lust wird verglichen mit dem Honig, welcher mit Gift versetzt ist. Befreiung vom Uebel ist der letzte Gegenstand des Beweises. Zum Uebel aber, von welchem die Seele befreit werden soll, wird Alles gerechnet, was außer der Seele ist und was der Seele selbst begegnet, indem sie mit dem Leibe verbunden ist. Uebel ist der Leib, Uebel sind die Sinne, die Gegenstände der Sinne, alle Elemente, Bewußtsein des Aeußern, Bewußtsein seiner selbst, Tha-

1) Colebr. p. 99; 100; 104; 113.

2) Ib. p. 110; 113.

ten und Lust und Unlust. Von allem diesem muß sich die Seele abscheiden, indem sie über sich selbst zur reinen Erkenntniß gelangt, ihr eigenes Wesen sich vergegenwärtigt durch das Mittel der heiligen Wissenschaft[1]). So wird das Höchste erlangt; so verspricht auch diese Philosophie das, was die Inder als den höchsten Zweck ansehen, die höchste Glückseligkeit in völliger Ruhe der Seele.

Wir können diese Zusammenordnung indischer Ansichten, welche offenbar einen wissenschaftlichen Charakter hat, nicht verlassen, ohne einige Punkte zu bemerken, in welchen der vor uns liegende Bericht für lückenhaft angesehen werden muß. Der eine Punkt ist unleugbar. Colebrooke erwähnt, daß unter der Seele, in Beziehung auf welche die ganze Untersuchung geführt wird, die lebendige Seele der einzelnen Person verstanden werde, welche den Körper belebt. Deswegen werde auch ausdrücklich gesagt, daß es viele Seelen gebe. Von diesen aber wird die höchste Seele unterschieden, der Sitz ewiger Wissenschaft, an welche keine Leidenschaft hinanreiche, welche bewiesen sei als der Schöpfer aller Dinge, so wie auch schon früher der schöpferische Wille als die Kraft erwähnt wurde, welche die Atome verbinde[2]). Aber weder der Beweis, durch welchen man aus der Schöpfung auf den Schöpfer schloß, noch das Verhältniß, in welchem er gedacht werden soll zu den übrigen Dingen und zu der Seele, in ihrer Knechtschaft und in ihrer Befreiung, wird weiter

1) Ib. p. 114; Windischm. a. a. O. S. 1912 Anm.

2) Colebr. l. l. p. 97; p. 110.

auseinandergesetzt. Der unbestimmte Ausdruck, Schöpfer aller Dinge, kann uns nicht genügen. Ebensowenig genügt es, wenn von der Lehre der Nyaya-Philosophie gesagt wird, sie verspreche durch die Erkenntniß, welche sie gewähre, uns die höchste Glückseligkeit zu verschaffen. Man sieht nicht ein, wie diese Befreiung von allem Uebel durch sie erreicht werden soll. Zwar wird angegeben, der Geist werde befreit von allen Uebeln, indem er erkenne, wie den Objecten das Uebel anklebe und dadurch sich der Leidenschaft entkleide, über sich selbst nachdenke und mit der Reife der Selbsterkenntniß seine eigene Wesenheit sich vergegenwärtige, dadurch gewarnt den Gegenständen sich wieder zuzuwenden und aus der Verbindung mit ihnen Verdienst und Schuld, Freuden und Leiden zu schöpfen*); aber wie die Seele im Stande sei durch Erkenntniß von der gefürchteten Verbindung mit den Gegenständen sich zu befreien, darüber erhalten wir keine hinlängliche Auskunft. Es scheint als hätte auch die Nyaya hierbei ihre Zuflucht zu den Ansichten der Sankhya oder der Yoga nehmen müssen, daß eben das äußere Geschehen unserer Seele fremd sei und daher uns nicht kümmern dürfe. So würde sie die Ruhe des Gemüths uns haben versprechen können, sobald wir nur zur rechten Einsicht unseres Wesens gelangt wären. Doch wissen wir dies nicht mit der Ansicht zu vereinen, welche oben erwähnt wurde, daß unsere Seele ein Atom sei; denn nach den Grundsätzen dieser Atomenlehre würde daraus folgen, daß die Seele auch durch äußere Ursachen mit den Objecten

*) Windischm. a. a. O. S. 1913 Anm.

oder andern Atomen in eine innige Verbindung gebracht werden könne, und wie diese durch Wissenschaft aufgelöst werde, darüber findet sich keine Andeutung in unseren Ueberlieferungen. Ob die Nyaya- oder Vaiseschika-Philosophie auch ein Schauen und eine Vereinigung mit Gott versprach, auch darüber ist uns nichts berichtet worden.

3. Die Vedanta-Philosophie.

In dieser Schule haben sich verschiedene Lehrarten ausgebildet, welche wir nach unsern Ueberlieferungen nicht gehörig zu unterscheiden vermögen. Colebrooke unterscheidet unter andern ältere und neuere Anhänger der Vedanta, deren Abweichungen er nach seinen eigenen Aeußerungen nicht zur Genüge auseinandergesetzt hat*). Wenn diese zu einander ungefähr sich verhalten haben sollten, wie die ältern zu den neuern Stoikern oder wie Platon zu den Neu-Platonikern, so würden wir in der That in großer Verlegenheit sein, wenn wir mit Sicherheit über die eigentliche Bedeutung und über die wahre Absicht ihrer Lehren aus den Nachrichten, die Alles unter einander mischen, entscheiden sollten. Es wird angegeben, daß ein Zweig der Vedanta von der höchsten Wirksamkeit des Glaubens bei jeder Gelegenheit spricht, ein anderer Zweig dieselbe gar nicht, noch ein anderer sie wenig erwähnt. Es wird bezweifelt, ob die Ansicht, daß die wandelbare Welt nur Täuschung, ein Bild der Einbildungskraft sei und alle erscheinende Dinge keine Wirklichkeit haben, der

*) Colebr. l. l. II, p. 2; p. 8.

ältern und echten Vedanta angehöre, während sie in andern Werken, welche zu dieser Schule gezählt werden, einen Hauptpunkt der ganzen Lehre bildet[1]). Man muß bei solchen Abweichungen wohl gestehen, daß die unterscheidenden Lehren unter den Zweigen dieser Philosophie von ganz entschiedener Wichtigkeit sind.

Wenn die Vedanta-Lehre für die rechtgläubige Philosophie der brahmanischen Religion sich ausgibt, so kann sie dafür anführen, daß sie zum Beweise ihrer Lehren sich sehr allgemein auf Stellen der Veda's beruft und eine Zahl der Upanischad's hauptsächlich als ihre Quelle betrachtet[2]). Doch haben wir schon bei Erwähnung der ersten Mimansa bemerkt, daß ihre Auslegung der heiligen Schriften sehr frei ist und wir haben keine Ursach anzunehmen, daß es mit der Auslegung der zweiten Mimansa eine andere Bewandniß haben sollte[3]).

Auf die Art, wie die Vedanta die Veda's gebraucht,

---

1) Ib. II, p. 38; 39. Dem letztern Punkte hat Kennedy jedoch widersprochen, wie es scheint, mit Recht. Ib. III, p. 416 sq. Der von Kennedy angeregte Streit, welcher noch andere Punkte betrifft, ist in den englischen Zeitschriften noch weiter geführt worden. Den spätern Lehren der Vedanta schließt sich Sadananda an, dessen Vedanta-Sara Othm. Frank herausgegeben, übersetzt und commentirt hat (München 1835); von ihm wird der Glaube an den Lehrer als Mittel der Befreiung empfohlen. S. 4 f.

2) Colebr. l. l. II, p. 2. Den ganzen Inhalt der vier Theile der Veda's haben die Anhänger der Vedanta in vier Sentenzen gebracht, welche Kennedy a. a. O. p. 418 mittheilt. S. auch Fr. Windischmann Sancara sive de theologumenis Vedanticorum (Bonnae 1833) p. 90.

3) Cf. Colebr. l. l. p. 17; 18 etc.

scheinen sich auch manche sinnliche Vorstellungsweisen zu beziehen, in welchen das göttliche Wesen aufgefaßt wird. So wenn es der Aether heißt oder der Athem, aus welchem alle Dinge stammen und in welchen alle Dinge zurückkehren, oder das Licht, welches überall scheint, im Himmel, durch die ganze Welt und in der menschlichen Person [1]). Dies sind Ausdrücke, welche nicht sowohl einer philosophischen Lehre angehören, als einer gemeinfaßlichen, Anschauung und Einbildungskraft in Anspruch nehmenden Darstellungsweise religiöser Gesinnung.

Aber wie sehr auch die Anhänger der Vedanta-Lehre die Veda's verehren, so wollen sie doch nicht, wenigstens nicht alle, die Kenntniß derselben und ihre Auslegung für die höchste Wissenschaft gehalten wissen. Vielmehr sie unterscheiden zwei Arten der Wissenschaft, eine niedere und eine höhere; nur der erstern gehört die Kenntniß der Veda's an so wie die übrigen Wissenschaften, z. B. die Grammatik, welche als Anhang zu den Veda's angesehen werden; die höchste Wissenschaft dagegen ist die Wissenschaft Gottes [2]), welche die Lehre der Vedanta uns zu verschaffen verspricht. Auch die religiösen Uebungen und das fromme Nachdenken haben der Vedanta nur einen untergeordneten Werth; sie bereiten die Seele nur zu der Aufnahme der göttlichen Wissenschaft [3]). Fromme Werke sind nur zeitlich und bringen daher auch nur zeitliche Frucht, sie erheben zum Himmel des Indra, aber nicht

1) Ib. p. 11.

2) Ib. p. 13; Windischm. Sanc. p. 97.

3) Colebr. l. l. p. 27; 28; 29; 33; 38.

zur ewigen Glückseligkeit[1]). So wie die übrigen Lehren der indischen Philosophie, so sucht auch die Vedanta in ihrer Wissenschaft das Höchste. Doch meint sie freilich, daß diese Wissenschaft nur von Göttern und von den obern Kasten ihres Volkes erreicht werden könne[2]), ungefähr so wie die Griechen meinten, nur sie besäßen freien und wissenschaftlichen Sinn, die Natur der Barbaren aber wäre zur Sklaverei bestimmt.

Nach Allem, was bisher von dieser Philosophie mitgetheilt worden ist, können wir nicht daran zweifeln, daß sie in wissenschaftlicher Haltung ihrer Lehren weit gegen die Sankhya-Philosophie und wahrscheinlich auch gegen die Philosophie der übrigen früher betrachteten Sekten zurücksteht. Das Meiste von den wissenschaftlichen Gründen, welche sie vorbringt, hat eine polemische Haltung, während sie von der andern Seite auch andere Lehren der Schulen, welche sie bestreitet, in eklektischer Weise zu benutzen scheint. Wir können daher unsere Neigung nicht verhehlen, der Ansicht Colebrooke's beizustimmen, daß die Vedanta-Philosophie nur als eine Vertheidigung der aus den Veda's herausgebildeten Theologie sich gestaltet habe[3]).

---

1) Windischm. Sanc. p. 98 sq.

2) Colebr. l. l. p. 18. Es ist natürlich, daß über diesen Punkt keine Einigkeit in der Lehre herrscht. Nach Wilson (Asiat. res. XVII p. 185) ist es alte Lehre, daß die Yoga nicht erreicht werden könne in dem gegenwärtigen Alter der Welt; aber diese Lehre werde nicht beachtet.

3) Vergl. Sankara's Commentar über die Brahma-Sutra's b. Windischmann: die Philos. im Fortgang der Weltgeschichte S. 1847.

Von dieser Ansicht ausgehend, entwickeln wir ihre Sätze, indem wir einige Hauptpunkte ihres Streites gegen Andersdenkende zuerst in das Auge fassen. Am entschiedensten ist die Vedanta in Widerspruch gegen die Lehren, welche nur Sinnliches und Körperliches annehmen. Sie streitet gegen die Annahme der Tscharwaka's, daß es nur eine Erkenntnißquelle gebe, die Wahrnehmung, welche durch den Eindruck eines gegenwärtigen Dinges auf unsere Sinne hervorgebracht werde. Zwar muß zugegeben werden, daß auch der Beweis immer auf eine sinnliche Wahrnehmung sich zurückbezieht, aber mit andern Sekten indischer Philosophie nehmen die Anhänger der Vedanta außer der Wahrnehmung und dem Beweise noch eine dritte Quelle der Erkenntniß an, die Offenbarung oder Ueberlieferung, welche sie von der Erinnerung an das frühere Leben der Seele ableiten. Zu einer solchen Erinnerung möchte der heilige Mensch gelangen; er offenbare alsdann seine Weisheit durch Worte, welche für Andere heiliges Ansehen hätten. Offenbarungen dieser Art sind in den Veda's enthalten, welche ewig sind, wie auch die Sprache nicht menschlicher Erfindung, sondern ewiger Natur ist*). Es läßt sich denken, daß die Vedanta auf eine solche Erinnerung, auf einen solchen ursprünglichen Zusammenhang der Heiligen mit dem übernatürlichen Grunde aller Dinge ihre Erkenntniß des Uebersinnlichen zurückführte, womit wir die Wiedererinnerung des Platon vergleichen können. Dabei war es alsdann aber auch Voraussetzung, daß der

*) Colebr. l. l. p. 29; 445; II, p. 18; Windischm. Sanc. p. 105 sqq. Frank l. l. p. 65.

Grund aller Dinge nicht körperlich oder sinnlich wahrnehmbar sei. Die entgegengesetzte Annahme suchte die Vedanta daraus zu widerlegen, daß die Materie an sich unthätig sei; sie kann sich nicht bewegen; sie besitzt nicht die Kraft, von freien Stücken sich zu verwandeln [1]). Wenn man also Verwandlung zugibt, so muß man auch eine unkörperliche Kraft zugeben, welche die todte Materie verändert und dadurch der Grund des Entstehens und Vergehens wird. Der Atomenlehre aber, welche dieser Folgerung sich zu entziehen sucht, so wie die Dschinisten und Buddhisten sie vortrugen, wird entgegengesetzt, daß die Atome entweder wesentlich thätig sein müßten oder wesentlich unthätig; wären sie aber das erste, so würde auch die Thätigkeit, welche das Wesen der veränderlichen Welt bildet, ewig sein; wäre das letztere, so würde die Trennung und das Nicht-Sein der Welt nicht aufhören. Mithin können Atome nicht Ursache der Zusammensetzung und Auflösung der Welt sein. Eine bloße Anhäufung der Atome ist keine Welt; sollte daher aus ihnen eine Welt sich bilden, so mußte eine Ursache vorhanden sein, welche ein innerliches Verhältniß, eine innerliche Verbindung unter ihnen bewirkte [2]). So wird denn also das Dasein einer Seele anerkannt werden müssen, welche von dem

---

1) Ib. I, p. 572. Brute matter stirs not without impulse. — — Conversions are not spontaneous.

2) Ib. I, p. 556; 557. Natürlich hebe ich nur die wesentlichen und wahren Momente des Streits hervor. Der Streit hierüber soll auch gegen die Vaiseschika geführt worden sein; er geht aber nicht in deren eigenthümliche Ansicht ein; daher habe ich dies im Texte verschwiegen.

Körper verschieden ist. Der Körper ist dieser Lehre schlechterdings etwas, was nicht für sich, sondern nur für Anderes ist, während dagegen die Seele ein ihr eigenes Sein oder Für-sich-sein hat. Die Eigenschaften des Körpers, sie werden von Andern wahrgenommen und sind für diese vorhanden; sich selbst können sie nicht wahrnehmen; die Elemente können sich nicht fühlen oder empfinden; der organische Leib ist nur ein Werkzeug der Wahrnehmung; er hat kein Vermögen, sich selbst wahrzunehmen. Dagegen das, was der Seele angehört, Gedanke, Erinnerung, es hat die Wahrnehmung seiner selbst. So müssen die wahrgenommenen Gegenstände von der Wahrnehmung unterschieden werden. Deswegen ist auch die Seele nicht als Form oder Gestalt des Körpers zu betrachten; die Gestalt des Körpers bleibt noch eine Zeit lang nach dem Tode, das Gefühl aber und das Bewußtsein ist von ihm gewichen*). Alle diese Beweise gehen wesentlich auf die

*) Ib. I, p. 569. Hierauf weist auch die Eintheilung hin, von welcher Sankara ausgeht, nach der Uebersetzung von Windischmann, sloka 1. Forma visibilis est, oculus videns et visibilis; mens vero videns, visibiles ejus affectiones, testis (d. h. Gott) videns est, at non conspicitur. Die Form ist nemlich das Körperliche, wogegen Gott alle Form abgesprochen wird. Ib. sl. 20; cf. sl. 14, wo das Seiende Brahma's von Brahma selbst unterschieden wird. Doch scheint eine intelligible Form Gottes zugelassen zu werden. Windischm. Sanc. p. 124 sq.; Frank Sadananda p. 5; Colebr. l. l. II, p. 26. Es ist in der Eintheilung ausgelassen, daß die sichtbare Form zugleich nicht sehend sei, zum Unterschiede von dem zweiten Gliede. Diese viergliederige Grundeintheilung erinnert an die früher von uns angeführte Grundeintheilung der Sankhya; sie ist aber bei weitem ungenauer in der Form; denn das dritte Glied unterschie-

weitverbreitete Ansicht der Inder zurück, daß es außer dem, was genossen wird, auch einen Genießenden geben müsse Noch gegen eine andere Ansicht der Buddhisten, welche mit der Atomenlehre in Zusammenhang steht, streitet die Vedanta. Man scheint nemlich die Einheit des persönlichen Bewußtseins geleugnet zu haben, indem man, wie man das Körperliche in räumlich ausgedehnte Atome zerlegte, ebenso auch die Zeit in zeitliche Atome zerfallen ließ. Dagegen suchen nun die Anhänger der Vedanta zu zeigen, daß die Seele nicht nur ein augenblickliches Dasein habe, weil ihr Gedächtniß und Wiedererinnerung zukomme, durch welche sie weiß, daß sie dieselbe ist, welche sich heute an das Gesehene erinnert, und welche gestern sah [1]).

Aber nicht nur gegen den Materialismus streitet die Vedanta, sondern auch gegen die Art des Idealismus, welche den äußern Gegenständen unserer sinnlichen Erkenntniß Wirklichkeit und Wahrheit abspricht. Das Dasein solcher Gegenstände wird durch die Wahrnehmung bewiesen, denn was wirklich wahrgenommen wird, von dem darf nicht gedacht werden, daß es nicht wirklich sei. Diese äußern Dinge sind nicht ein Traum, eine Täuschung, denn den Traum wissen wir wohl von der Wahrheit zu unterscheiden; wenn wir erwachen, sehen wir die täuschende Natur des Traumes ein, von welchem wir noch eine Erinnerung haben [2]).

---

det sich vom vierten nicht wesentlich und es fehlt dagegen ein anderes Glied, das, was weder sieht noch gesehen wird.

1) Colebr. l. l. I, p. 563.

2) Ib. I, p. 564.

So wendet sich denn die Vedanta der Ansicht zu, welche den Gegensatz zwischen der körperlichen Natur und der Seele festhält [1]). Doch erklärt sie sich gegen die Art, wie die Sankhya-Philosophie den Gegensatz zwischen der Seele und der Natur aufzufassen suchte. Wie bereits bemerkt, ist ihr schon die Ansicht zuwider, daß die Natur eine bildende Kraft sei. Aber möchte sie auch eine Kraft sich selbst zu verwandeln besitzen, so würde sie doch bei ihrer Blindheit nicht im Stande sein, mit Plan und Absicht etwas hervorzubringen. Diese Welt aber, welche zu erklären ist, zeigt, daß sie mit Absicht und Gedanken gebildet worden. Nach der Sankhya gibt es nichts, was die Bildung der Materie leiten könnte; denn die Seele ist nach ihr ein Fremdling in der Welt. Wo Wirkung ist, da muß entweder Absicht sein oder doch Zusammenhang wirkender Dinge unter einander; aber keines von beiden wird von der Sankhya zugegeben [2]). Der Gegensatz, auf welchen diese Lehre sich beruft, zwischen dem, was genossen wird, und dem Genießenden, setzt keine Verschiedenheit der Substanz voraus [3]).

Die Pasupata, die Lehre einiger Sivaiten, nimmt an, daß der höchste Gott, die Ursache der Welt, die Materie sowohl als die eingekörperten Seelen regiere. Dagegen erinnert die Vedanta, daß man dadurch Gott Leidenschaft und Ungerechtigkeit vorwerfe, indem er Gutes und

---

1) Siehe die oben angeführte Eintheilung.

2) Colebr. l. l. p. 572; 573; Sankara b. Windischm. a. a. O. S. 1847. ff.

3) Ib. II, 20.

Böses parteiisch vertheilen würde. Diesem Vorwurfe werde nicht begegnet, wenn man sagen wollte, die Werke der Seele brächten das Gute wie das Böse hervor. Denn Gott würde doch der Urheber auch der Werke sein. Selbst die Annahme einer unendlichen Reihe von Werken und Früchten könne diesen Vorwurf nicht entkräften. Auch kann die Materie nicht regiert und bearbeitet werden ohne Organe. Hätte aber das höchste Wesen Organe, so würde es mit einer sterblichen Gestalt bekleidet und nicht Gott sein, sondern als ein endliches Ding Lust und Unlust erfahren. Gottes Allwissenheit und Allmacht, wird hinzugesetzt, sind nicht verträglich mit der Unendlichkeit der Materie und der eingekörperten Seele*).

Wenn man so die Vedanta in Streit findet mit allen übrigen Lehren indischer Philosophen, so sieht man wohl, wie dadurch ein Grund zu einer eigenen Ansicht gelegt wird; aber man würde dieser Polemik zu viel Bedeutung beilegen, wenn man dadurch das ganze System der Vedanta für begründet hielte. Die Schwierigkeiten, welche den andern Systemen vorgeworfen werden, scheint die Vedanta nicht einmal hinlänglich vermieden zu haben. Wir finden in den Ueberlieferungen, welche wir vor uns haben, auch manche Widersprüche, welche vielleicht daraus entstehen, daß verschiedenartige Lehren unter einander gemischt worden sind. Doch läßt sich eine allgemeine Ansicht, welche die Grundlage der Vedanta gebildet haben mag, mitten aus diesen Widersprüchen heraus entwickeln.

---

*) Ib. I, p. 573.

Wenn die Vedanta den Gegensatz zwischen dem materiellen Princip und der Seele verwarf, so zielte sie damit auf die Nothwendigkeit, ein Princip für alle Dinge in der Welt anzunehmen und so wirkende und materielle Ursache mit einander zu verbinden*). Wenn sie gegen die Pasupata stritt, daß Gott nicht über die Welt, über Körper und Seelen regiere, so meinte sie damit, er sei vielmehr selbst in allen Dingen. Dies ist der Hauptgedanke der Vedanta, daß Gott, die höchste Seele, reiner Sinn, reine Vernunft, reiner Gedanke, allwissend und allmächtig, obgleich unveränderlich, doch die einzige Quelle aller Dinge sei und sich selbst in alle Dinge ergieße. Gott ist Alles und verschieden von jedem Einzelnen, weil er eben das Ganze ist. Eben deswegen ist er sowohl das, was verwandelt wird, als das, was verwandelt. Für ihre Annahme eines solchen Gottes führen die Anhänger der Vedanta weiter keine Beweise an. Daß Gott sei, kann nicht bewiesen werden, es bedarf aber auch keines Bewei-

*) In der schon früher angeführten Abhandlung von Kennedy in den transact. of the R. Asiatic soc. III, p. 412 sqq. wird hauptsächlich gegen die Behauptung Colebrooke's gestritten, daß nach der Vedanta Gott nicht allein wirkende, sondern auch materielle Ursache der Welt sei, ja der Vrf. geht so weit, zu behaupten, daß die indische Philosophie überhaupt den Begriff der Materie nicht kenne und ihre Existenz leugne. S. p. 420; 421. Man sieht aber schon hieraus, daß der Streit um Worte sich dreht. Daß Gott auch materielle Ursache sei, ist freilich nicht so zu verstehen, als wenn er ein Körper wäre; er wird nur als das geistige Wesen gedacht, welches durch seine eigene Kraft und aus seiner eigenen Natur oder Substanz die Welt hervorgehen läßt.

ses; wer nur seinen Namen hört, weiß, daß er ist[1]); Niemandem ist er verborgen, weil ein Jeder sein Selbst, seinen Geist bei sich trägt, von diesem weiß, daß er ist, damit aber auch weiß, daß Gott ist; dieser Geist nemlich ist Gott[2]). Aber freilich erkennen Viele nicht diese Einheit des Geistes mit Gott und die Erkenntniß seines Seins ist noch nicht die Erkenntniß seines Wesens; daher nimmt die Vedanta auch an, daß nur von den Auserwählten Gott erkannt werde, welchen er sich selbst offenbare[3]), was uns in dieser Lehre nicht wundern kann, weil ja natürlich nur die den Geist zu erkennen vermögen, welchen er sich offenbart in ihnen, so wie in sich selbst. Wenn die Gegner gegen diese ganze Denkweise einwerfen, daß Wirkung und Ursache zwei verschiedene Dinge sein müßten, so stellt die Vedanta diesem Satze eine Sammlung von Beispielen entgegen, welche meistens von der Entwicklung lebendiger Dinge hergenommen werden. Haare und Nägel wachsen aus demselben belebten Körper, welchem sie angehören, unbelebte Materie verwandelt sich in Gewürm. So wie Milch in Lab sich verwandelt und Wasser in Eis, so verwandelt sich Brahm mannigfaltig ohne äußere Mittel oder Werkzeuge. So wie die Spinne ihr Gewebe aus sich selbst herausspinnt und in sich selbst einzieht, so schafft Brahm die Welt und wieder nimmt er sie in sich zurück[4]). Alles dies geht von der Ansicht aus, daß ein und

1) Windischm. Sanc. p. 127.

2) Ib. p. 94.

3) Ib. p. 114 sq.

4) Colebr. l. l. p. 13; 20; 21; 26.

daſſelbe Weſen lebendig und ſein ſelbſt bewußt alle Veränderung in der Welt erzeuge und doch im Wechſel aller Beſchaffenheiten daſſelbe bleibe. Daher will die Vedanta von keinem Unterſchiede zwiſchen dem genoſſenen und zwiſchen dem genießenden Weſen wiſſen; daher ſucht ſie auch die Bemerkung ihrer Gegner, daß Entgegengeſetztes nicht aus Entgegengeſetztem werden könne, kurz zu beſeitigen, indem ſie ihnen nachweiſt, daß ſie dieſem Grundſatze in ihren eigenen Annahmen widerſprächen, indem ſie aus Unſinnlichem Sinnliches, aus Kleinem Großes hervorgehen ließen*).

Die Hauptſtütze ihrer Lehre findet die Vedanta, wie man leicht bemerken wird, in der Vorausſetzung, von welcher die indiſche Philoſophie überhaupt durchdrungen iſt, daß die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen die Einheit des Weſens gar nicht berühre. So wird die Seele nicht berührt in ihrem Weſen, indem doch die mannigfaltigſten Erſcheinungen in ihr ſich abſpiegeln, ſo wird auch der höchſte Geiſt durch die Veränderung der Dinge in der Welt, welche ihm entſtammen, in ſeinem Weſen nicht verändert. In dieſer Anſicht wird der Begriff von der Einerleiheit des Weſens auf eine ſo ausſchließliche Weiſe feſtgehalten, daß gegen ihn alles Veränderliche, was an oder in dem Weſen hervortreten kann, ganz verſchwindet. Daher wird auch von Gott geſagt, obgleich er Alles aus ſich ſchaffen und in Alles ſich verwandeln ſoll, er ſei doch ohne Geſtalt und Form, durch weltliche Zuſtände nicht berührt, ohne Leiden und unveränderlich, gleich dem kla-

*) Ib. 20. Sankara bei Windiſchm. a. a. O. S. 1921 f.

ren Krystall, welcher scheinbar verschiedene Farben in sich aufnimmt, wirklich aber immer gleich durchsichtig bleibt. Ein Licht, ist er dem Lichte der Sonne gleich oder des Mondes, welches verschieden erscheint, obgleich es beständig dasselbe bleibt, je nachdem es verschiedene Gegenstände beleuchtet. Der Geist gleicht dem reinen Raume, in welchem Alles ist und wandelt, ohne daß er dadurch verändert würde. In ihm wird der Unterschied zwischen dem Wahrnehmenden, der Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen nicht bemerkt; er ist ohne Mannigfaltigkeit; wer ihn für mannigfaltig ansieht, stirbt Tod auf Tod [1]).

Mit dieser Ansicht läßt sich wohl vereinen, daß die ältere Vedanta, wie Colebrooke meint, mit der neuern nicht übereinstimmt, wenn diese Alles, was in der Welt geschieht, nur für Schein und Täuschung der Maja ausgibt. Sie konnte alles dies als Erscheinung, ja als That und Handlung Gottes in Anspruch nehmen, aber freilich mußte sie dabei im Sinn haben, daß die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit aller Erscheinungen oder Thaten Gottes weder für ihn selbst etwas austrage, noch auch Andern die Wahrheit seines Seins ausdrücke. Denn diese Welt ist nur ein Spiel Gottes [2]). Eine jede Erscheinung gibt nur zu erkennen, daß er ist, ohne irgend etwas von dem zu enthüllen, was er ist [3]). Hierin sind alle sich ein-

---

1) Colebr. l. l. p. 20; 23; 26; Shankara Acharya the knowledge of spirit (übers. v. Taylor. London 1812. 8.) 8; 39; 41.

2) Windischm. Sanc. p. 142.

3) Noch abstracter drückt sich hierüber die Vedanta aus, wenn sie nicht einmal ein Sein Gott vor der Schöpfung zuschreibt. Windischm. Sanc. p. 130. „Quare quia vox esse plerumque

ander gleich; sie sind alle, sofern sie die Wahrheit des Brahm in sich tragen und an seinem Sein Theil haben, doch könnte von ihnen auch gesagt werden, daß sie nicht wären, weil sie weder sein Wesen sind, noch es ausdrücken. Daher die berühmten Worte: du bist Er; dieser mein Geist ist Brahm; ich bin Er; daher heißt bald der Aether, bald das Licht, bald das Auge Brahm; er ist groß und klein, aber auch umgekehrt werden alle Gegensätze, welche in der Welt hervortreten, von Brahm verneint; er ist weder lang noch kurz, weder grob noch fein, weder so noch so. In alle Gestalten geht er ein, Alles durchdringt er, ohne daß er Gestalt hätte oder irgendwo wäre[1]). Vielleicht sagen sie deswegen auch, Brahm verwandle sich nicht ganz in die weltlichen Erscheinungen[2]).

Man kann nun wohl bemerken, wie es dieser Lehre möglich wird, auf der einen Seite in sehr sinnlichen Vorstellungen das göttliche Wesen sich vorzustellen und auf der andern Seite zu verlangen, daß es ohne alle sinnliche Vorstellungen gedacht werde. Zu den sinnlichen Vorstellungsweisen, in welchen die Vedanta die schöpferische Thätigkeit Gottes auffaßt, gehört es, daß sie, soweit wir

---

res nomine et forma mutatas significat, respectu 'absentiae ejus mutationis ante originem mundi ens Brahma quasi non ens fuit. Ib. p. 137. Ens quidem, o bone, hoc in initio fuit, unum sine secundo, nonnulli vero ajunt: non ens quidem hoc initio fuit, unum sine secundo; ex eo non ente ens nascitur.

1) Colebr. II, p. 11 ff.; p. 15; 26; 27. Shank. Achar. knowl. of the spir. 29 not.

2) Colebr. II, p. 20.

wissen, in voller Willkür annimmt, nur der vierte Theil Gottes wäre in die Welt eingegangen, die drei übrigen Viertel wohnten unvergänglich im Himmel[1]). Die Schöpfung oder vielmehr die Emanation der Welt aus Gott, wird von ihren Anhängern als ein Act seines allmächtigen Willens gedacht, ohne daß dabei eine besondere Absicht herrschte[2]). Von Ewigkeit her ist es so gewesen und durch eine unendliche Reihe verschiedener Welten setzt diese Emanation sich fort[3]). Das Eine, welches ohne Zweites ist, begehrte, daß es vielfach werde und erzeuge; da brachte es das Licht hervor, welches wieder begehrte vielfach zu werden und zu erzeugen, und so entstand das Wasser, daraus aber in derselben Weise die übrigen Elemente und die ganze Welt[4]). Von den höhern Graden des Daseins also fließen wieder niedere aus. Zuerst ist aus Gott der Aether ausgeflossen, aus diesem geht die Luft hervor, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser und aus dem Wasser die Erde. In derselben Ordnung kehren auch die fünf Elemente wieder in einander zurück und lösen sich wieder in Brahm auf. Alles, was außer diesen Elementen der aus Gott entflossenen Welt angehört, ist nur Zusammensetzung aus den fünf Elementen. Dazu gehören auch die Hüllen der Seele, welche verschiedene Grade der Feinheit haben und von welchen die feinere von der gröbern umschlossen wird. Die

1) Ib. 23; Windischm. Sanc. p. 145 sq.

2) Colebr. l. l. p. 20; 21.

3) Ib. p. 21; 22.

4) Windischm. Sanc. p. 138. Die Reihe der Ausflüsse scheint in dieser Stelle nicht genau angegeben zu sein.

innerste Hülle der Seele ist der Verstand, um den Verstand hüllt sich der innere Sinn, um diesen die Organe des Leibes *).

Aber die Seele wird von der Vedanta nicht als eine Emanation oder Verwandlung Brahms gedacht, sondern als ein Theil desselben. Sie verhält sich zu dem Beherrscher aller Dinge nicht wie der Diener zum Herrn, nicht wie der Beherrschte zum Herrscher, sondern wie der Theil zum Ganzen. Sie ist der Funke eines flammenden Feuers, ungeboren und unendlich wie Brahm; Geburt und Tod betreffen sie nicht; beide beziehen sich nur auf die Verbindung der Seele mit den körperlichen Hüllen, welche sie umgeben, in welchen sie eine Zeit lang wohnt. In dieser Wohnung, in dieser Verbindung mit dem Körper leidet sie Qual, geräth sie in Finsterniß und ist in der Gewalt der Beschaffenheiten, sei es der Tugend, sei es des Lasters. So ist sie leidend, aber nicht bloß leidend, wie die Sankhya lehrt, sondern auch thätig; denn von der schöpferischen Kraft, welche Alles bildet, ist sie ein Theil. So mit dem Körper verbunden, stirbt sie Tod auf Tod, wandert von Körper zu Körper. Dies ist die Unruhe, das Unheil der Seele. Wenn der Körper stirbt, so wandert sie mit einer feinen Gestalt bekleidet, unsichtbar und steigt zum Monde auf, um dort ihre Belohnung und ihre Strafe zu empfangen. Dann kehrt sie wieder durch die Elemente in die Pflanzen und von da in das thierische Embryo ein; so durchläuft sie einen Kreis von Verwandlungen und gelangt zu keiner Ruhe, wenn sie nicht durch die Mittel,

*) Colebr. l. l. p. 21; 22; 35; Windischm. Sanc. p. 138.

welche die Vedanta angibt, Befreiung von der Seelenwanderung gewinnen kann*).

Ehe wir diese Mittel auseinandersetzen, müssen wir einige Zwischenfragen berühren. Wenn die Seelenwanderung, in welche die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper geräth, als Qual und Pein beschrieben wird, wenn auch bei den verschiedenen Loosen, welche das Schicksal über die Seelen verhängt, verschiedene Grade der Lust und der Unlust die eine und die andere treffen, alle diese Zustände aber von dem höchsten Wesen abhängen sollen, so drängen sich die Fragen auf, warum Gott solche Verschiedenheit der Schicksale, warum er überhaupt ein solches Loos der Wanderung über die Seelen verhänge. Auf die erste Frage antwortet die Vedanta, Gott dürfe nicht Unbarmherzigkeit vorgeworfen werden, weil die Dinge theils glücklich, theils unglücklich sind, denn eine jede Seele empfange ihr Loos in der erneuten Welt nach ihrem Verdienst, nach dem lasterhaften oder tugendlichen Leben, welches sie in der früheren Welt geführt habe. Diese Antwort reicht nun aber nicht aus, wenn man auf das Allgemeine sieht, sie wurde auch in dem Streite gegen die Pasupata als unzulänglich verworfen; denn auch das Leben in der früheren Welt konnte doch nur zur Qual und Unruhe der Seele führen. Daher führt die erste Frage auf die zweite zurück. Dieser jedoch scheint die Vedanta mehr auszuweichen, als zu genügen, wenn sie uns in das Unendliche zurückverweist. Die Reihe der Welten ist eben unendlich, so wie die emanirende Kraft Gottes unendlich

*) Colebr. l. l. p. 22; 23; 25. cf. Windischm. Sanc. p. 174 sq.

ist; so ist denn auch Verdienst und Strafe der Seelen unendlich [1]). Aber in dem Sinn dieser Antwort lag wohl noch etwas mehr, als die Worte deutlich ausdrücken; faßt man ihre Bedeutung im Zusammenhange der Vedanta-Lehre auf, so konnten sie wohl geeignet scheinen, der angeregten Frage über die Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit Gottes Genüge zu leisten. Man muß sich nur daran erinnern, daß ja die Wanderungen der Seele nichts Anderes sind, als die Wanderungen Gottes selbst, welche er also nicht sowohl über die Seelen, als über sich selbst verhängt, daß aber auch diese Wanderungen, diese Veränderungen nichts Anderes als nur etwas Unwesentliches oder gar nur Täuschungen sind, welche das Wesen der Seelen eben so wenig berühren, als das Wesen Gottes. Denn ausdrücklich lehrt die Vedanta, daß Thätigkeit und Leiden der Seele nicht ihr Wesen betreffen, daß sie in ihr kommen und gehen, ohne daß sie wahrhaft verändert würde. Wenn die Seele die Organe annimmt, so wird sie wirksam; legt sie dieselben ab, so feiert sie; die Leidenschaft scheint wirklich zu sein, ist es aber nicht. Dafür wird als Beweis angeführt, daß die Seele im tiefen Schlafe, ohne Traum, nichts erleidet, nichts thut; da genießt sie völlige Ruhe; da tritt ihr Wesen wieder ganz ungetrübt hervor; da ist sie bei Brahm [2]). Um so mehr muß man hieran erinnern, als auch die Thaten, welche der Seele zugeschrieben werden und in welchen ihr Verdienst und ihre Schuld bestehen soll, nicht wahrhaft ihre Thaten sind,

---

1) Colebr. l. l. 21; 22; 35; 39; Windischm. Sanc. p. 158.

2) Colebr. l. l. p. 21; 22; 25; 37; Shank. Ach. 7; 22.

sondern nur Wirksamkeiten Gottes in ihr oder vielmehr in ihren Hüllen. Wenn man aus Unwissenheit der Seele Verstand zuschreibt, als wenn beide nicht unterschieden wären, so beginnt man sich zu sagen: ich bin, ich weiß, ich thue. Aber nur Brahm wirkt Alles in mir. Ich bin ohne Willen und That; ich erfahre aber auch weder Geburt noch Wachsthum, noch Verfall und Tod; da ich nicht der innere Sinn bin, fühle ich weder Lust, noch Qual; unterrichtet von den Veda's weiß ich, daß ich ein klares, durchsichtiges Wesen bin. Der freie Wille, bemerkt Colebrooke, wird in der That von dieser Philosophie aufgehoben; jede einzelne Seele geht ihr in die allgemeine Seele unter; Alles bewirkt Gott in den einzelnen Wesen, ohne daß er doch etwas Wesentliches bewirkte*).

So sehr nun diese Lehre die Ansicht zurückweist, daß die Thätigkeit oder das Handeln irgend etwas die Seele angehe, so dringt sie doch darum nicht weniger auf Thätigkeit und Handlung. Sie betrachtet dieselben als Mittel zur Ruhe zu gelangen. Dies läuft ganz parallel mit der Art, wie sie die weltlichen Dinge eines Theils als ganz verschwindend sich denkt, andern Theils ihre Wirklichkeit und Wahrheit behauptet, weil nemlich das Sein des höchsten Wesens in ihnen gedacht wird. Hierüber schließt sich nun ihre Lehre zunächst fast ganz an die erste Mimansa an. Die Handlungen, welche sie empfiehlt, sind die heiligen Gebräuche, welche die Veda's vorschreiben, die religiösen Pflichten, welche den verschiedenen Kasten

*) Colebr. II, p. 35; 39; Shank. Ach. 24; 31; 32; 34.

aufgelegt sind[1]). Aber dieses Mittel wird doch nur als eine Vorbereitung, als ein Mittel zum Mittel oder als ein Mittel, welches nur eine eingeschränkte Glückseligkeit zur Wirkung hat, von der Vedanta angesehen. Ebenso andere Mittel, welche wir schon von der Yoga empfohlen sahen[2]). Es werden nemlich verschiedene Grade der Befreiung angenommen, über welche in dieser Schule philosophischer Theologie mancherlei phantastische Vorstellungen geherrscht zu haben scheinen. Einer solcher Grade wird als eine Begabtheit mit übermenschlichen Kräften, mit magischer Gewalt beschrieben[3]). Es kommt auch die Vorstellung vor, daß der, welcher Brahm unter einer besondern Gestalt, nicht als den höchsten Gott verehrt, auch seine besondere Belohnung empfängt von dem, was er verehrt. Auf sehr sinnliche Weise wird die Seele vorgestellt als sich allmälig erhebend aus der irdischen Region zu den höhern Sphären, geleitet von den göttlichen Kräften, welche diese beherrschen[4]). Dann wird auch eine unvollkommene Vereinigung eines Yogi mit Gott angenommen, welche in der Befreiung von der Seelenwanderung in dieser Kalpa, d. h. in der gegenwärtigen Weltbildung bestehen soll, während er noch der Seelenwanderung in andern Kalpen unterworfen bleibt[5]). Dabei bleibt die Seele noch immer mit einer feinen Form des Körpers be-

---

1) Colebr. II, p. 27.

2) Frank Sadananda p. 39 sq.

3) Colebr. l. l. p. 33; 38.

4) Ib. 25; 31; 32; 38.

5) Ib. 34.

kleidet [1]). Es läßt sich denken, daß über solche Dinge welche die Einbildungskraft in verschiedener Art sich ausmalen mag, sehr verschiedene Vorstellungsweisen sich ausbilden mochten [2]).

Doch wie gesagt, das Mittel des pflichtmäßigen Handelns, wozu auch tiefes Nachdenken besonders in sitzender Stellung gehört, ist nur ein Mittel zum Mittel; es soll zur Wissenschaft führen, es soll die Seele vorbereiten zu der Aufnahme der göttlichen Erkenntniß [3]). Diese aber ist das einzige Mittel, durch welches völlige Befreiung, durch welches die vollkommene Glückseligkeit erreicht wird. Außer ihr gibt es kein anderes Mittel, sie ist das einzige Werkzeug, welches das Band der Leidenschaft löst; ohne sie kann Seligkeit nicht erreicht werden [4]). Die Wanderungen des Geistes erscheinen wenigstens der jüngern Vedanta als Folgen des Irrthums. Dessen Kraft aber ist eine doppelte, theils zu täuschen, theils zu verbergen. Er täuscht, indem er uns die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen für Wahrheit ansehen läßt; er verbirgt, indem er von Gott uns ablenkt und in ihm die alleinige Wahrheit zu erkennen uns verhindert [5]). Diesen Irrthum nun zu überwinden, dazu gehört die Unterscheidung, die Unterschei-

---

1) Ib. 30; 33.

2) Die Auszüge Colebrooke's deuten mehrmals Verschiedenheit der Lehre über diese Dinge an; es tritt auch in ihnen nicht überall die Unterscheidung besonderer Lehrweisen hinlänglich heraus.

3) Ib. 27; 28.

4) Ib. 33; 38. Shank. Achar. 2.

5) Windischm. Sanc. sl. 13; Frank Sadan. p. 10.

dung nemlich Gottes und der geschaffenen Welt, des beständigen und des nicht beständigen Wesens. Durch sie erkennen wir, daß Wandel und Wechsel allein in der Welt ist, aber nicht in Gott [1]). Dessen Theil ist unsere Seele, so daß also auch wir über dem Wechsel uns erhaben finden. Dadurch erheben wir uns dann auch über die Begierde des Genusses der Thatenfrüchte hier und dort, welche nur vergänglich sind, gewinnen Selbstbeherrschung und Ruhe des Geistes, das Verlangen nach Freiheit tritt herzu und nun erhebt sich der Geist zur Einheit mit Gott, zum Wissen, daß wir mit Brahma eins sind [2]). Dieß ist die wahre Wissenschaft; sie wird beschrieben als die unmittelbare Erkenntniß, als das Schauen Brahms, worin die Einsicht liegt, daß er eins ist mit seinen Ausflüssen und mit Allem, was an seinem Wesen Theil hat [3]). Brahm wird nicht erkannt durch Wahrnehmung; nur im Geiste wird er geschaut. Die Seele muß in sich selbst einkehren und die Unwissenheit über ihr Wesen ablegen, dann glänzt der Geist hervor mit eigenem Glanze in ungetheiltem Wesen; dann erkennt sie sich als das unbefleckte Brahm, dann ist sie mit Gott vereinigt; selbst die Wissenschaft soll alsdann verschwinden, indem sie mit der Seele eins ist. Gleich einem Flusse, der in das Meer

1) Windischm. Sanc. sl. 19; Frank Sadan. p. 3 sq. Sonst kennt die Vedanta noch eine andere Unterscheidung der weltlichen Dinge von einander, welche nur als ein untergeordnetes Mittel angesehen wird und verschwinden muß, sobald die wahre Erkenntniß eingetreten ist. Frank l. l. p. 43; Wind. l. l. p. 154.

2) Frank l. l. p. 4 sq.

3) Colebr. II, p. 38.

sich ergießt, strömt die Seele mit Gott zusammen[1]). So wie aber die Wissenschaft erreicht ist, so sind auch vergangene Sünden vernichtet und künftige Uebelthaten ausgeschlossen. So wie das Wasser das Blatt des Lotus nicht nässet, so berührt Sünde nicht den, welcher Gott kennt; des Herzens Knoten ist gebrochen; alle Zweifel sind vorbei und alle Werke sind vergangen. Da bleibt weder Tugend noch Laster. Beide sind Fesseln und es ist gleich, ob die Fessel von Gold sei oder von Eisen; die ewige Freiheit läßt keines von beiden zu[2]).

Es ist offenbar, wie diese Lehre vom Schauen Gottes anknüpft zum Theil an die Erfahrung ekstatischer Zustände, in welche der religiöse Inder sich zu versetzen sucht, zum Theil aber beruft sie sich auch auf den Zustand tiefen Schlafes, in welchem die Seele ist, ohne jedoch Unruhe über die Vergänglichkeiten des Lebens zu empfinden[3]). So bringt sie eine phantastische Vorstellung in Verbindung mit dem, was zuweilen, ja was täglich erlebt wird. Hieraus aber müßten sich doch auch mancherlei Beschränkungen jenes unbedingten Schauens, jener unbedingten Einigung der Seele mit Gott ergeben. Wenn die Seele des traumlos schlafenden Mannes bei Brahm ist, so ist zwar keine Empfindung in ihr, aber doch bleibt ihr die Fähigkeit zu empfinden, und nur weil die Gegenstände der Empfindung ihr entrückt sind, empfindet sie nicht[4]). Da-

1) Ib. 26; 27; 30; Shank. Achar. 4; 5; 16; 30; 36; 37.
2) Colebr. II, p. 28.
3) Ib. p. 11; 25.
4) Ib. p. 22.

her wird auch gesagt, die schlafende Seele sei nicht mit Gott vereinigt zu gänzlicher Ununterschiedenheit, wie ein Tropfen mit der See, sondern sie bliebe unterschieden und kehre deswegen auch unverändert wieder zu ihrem Leibe zurück[1]). Es herrscht hierbei wohl die Vorstellung, daß sie alsdann in Gott sei, wiewohl doch noch mit einer feinen körperlichen Gestalt bekleidet. Eine völlige Befreiung von der persönlichen Unterschiedenheit der Seele von Gott wird als in diesem Leben nicht erreichbar angesehen. Selbst der Weise, welcher die Wissenschaft der Vedanta erlangt hat, kehrt erst nach seinem Tode völlig in Gott ein[2]). Dann hat er die höchste Fähigkeit zum Genuß erreicht; dann ist er reiner Gedanke und genießende Vernunft und unterscheidet sich von Gott nur darin, daß er nicht schöpferische Macht hat[3]). So erkennt man denn wohl, daß die Vedanta, wenn sie ihre Lehre von dem Schauen Gottes durch Vergleichungen mit dem gegenwärtigen Dasein der Seele zu unterstützen suchte, damit nur Annäherungen an diesen höchsten Grad des Seelenlebens bezeichnen wollte. Die vollkommene Anschauung des Vollkommenen ist eben nicht für dieses Leben; sie ist einem andern Leben vorbehalten. Doch, wie schon früher bemerkt, es scheint, als hätte die Schule der Vedanta diesen Punkt nicht einstimmig angenommen. Sie behaup-

---

1) Ib. p. 33; 37.

2) Ib. p. 33.

3) Ib. p. 33; 34. Der letzte Punkt tritt nicht ganz genau heraus; es mögen darüber auch verschiedene Meinungen stattgefunden haben.

tet wenigstens zum Theil auch einen Zustand des Wachenden, in welchem er frei ist von jedem Irrthum, das Blendwerk der Erscheinungen nur sieht, als sähe er es nicht, Gott aber in seiner unvergänglichen Einheit schaut [1]). Nur eine Zeitlang nach dem Eingange der Seele in Brahm soll die Wirkung der Täuschung noch fortdauern, zuletzt aber gänzlich verschwinden [2]).

Auch in Beziehung auf das Handeln stellen sich ähnliche Ergebnisse heraus. Wenn für den, welcher Gott schaut, alle vergangene That, gute und böse, vorbei sein soll, so war damit nichts Anderes gemeint, als daß er wissen werde, daß Alles, was er zu thun scheine, doch nicht seine That sei, sondern nur die Wirkung der Principien in ihm, welche seinen Leib und sein Bewußtsein bilden, und bis auf das Letzte zurückgegangen die Wirkung Brahm's. Aber wenn auch dies Bewußtsein in dem Weisen sich erzeugt hat, wie soll dadurch die Wanderung der Seele aufgehoben werden? Sie wird immer noch mit den Verwandlungen zusammenhängen, welche die Principien, einmal in Bewegung gesetzt, in ihrem Leibe und in ihren Hüllen hervorbringen; sie kann nicht als ein völlig von der Welt Getrenntes betrachtet werden. Daher scheint es zu stammen, daß auch die Vedanta, ähnlich wie die Sankhya- und Yoga-Philosophie, uns belehrt, durch die Erkenntniß Gottes, so weit sie nemlich in diesem weltlichen Leben erreicht werden kann, würden nur

---

1) Frank Sadan. p. 42; 43.; Windischm. Sanc. p. 125 sq.; 173 sq.

2) Ib. p. 158.

solche Sünden und Tugenden vernichtet, welche noch nicht begonnen oder aufgehört hätten Wirkung hervorzubringen, solche dagegen, welche in Wirksamkeit wären, würden nicht vernichtet; ihre Wirkung gehe nothwendig fort, wie ein Pfeil in seinem Fluge, bis die ihnen mitgetheilte Thätigkeit erschöpft sei[1]). Aber endlich wird doch behauptet, daß der, welcher in Brahm versenkt der Welt abgestorben ist, weder durch Tugend noch durch Laster wieder in sie zurückkehre, weder besser werde durch jene, noch schlechte durch dieses, denn in der Erkenntniß Gottes sind alle Werke vernichtet[2]).

Anders scheinen es Andere sich zu denken, welchen diese Art der Erkenntniß noch nicht die Vollendung, sondern nur ein Fortschritt im Wege ist. Die Vollendung ist überhaupt in dieser Verkettung der Ursachen, in welcher wir uns noch finden, nicht zu erreichen. Diese Anhänger der Vedanta gestehen zwar zu, daß Erkennen besser sei als Handeln; aber Handeln sei besser als Nicht-Handeln, wenn man sich dabei nur von den Fesseln des Handelns, von Begier und Abscheu, losgemacht habe. Wir sollen die Handlungen durch uns durchgehen lassen ohne Bewegung unserer Seele, weil nicht wir die Handelnden sind; wir sollen Gott gewähren lassen, welcher uns zu seinen Werkzeugen gebraucht, bis er uns würdigt ganz wieder mit ihm Eins zu sein[3]).

Dies sind die Ueberlieferungen, welche wir über die

---

1) Ib. p. 29.

2) Ib. p. 116 sqq.

3) Taylor l. l. p. 115.

Philosophie der Inder haben. Wir finden nichts Aehnliches bei irgend einem orientalischen Volke bis in das achte Jahrhundert herunter, als die Araber wissenschaftliche Bildung von den Griechen anzunehmen anfingen. Was bei den Persern Spuren von philosophischem Nachdenken zu verrathen scheint, ist bei weitem unausgebildeter und kann nicht in Betracht kommen. Die neuesten Untersuchungen scheinen mich zu der Annahme zu berechtigen, daß die Kabbala der Juden das Erzeugniß einer viel spätern Zeit ist*), abgesehen davon, daß auch sie an wissenschaftlichem Gehalt der indischen Philosophie sehr nachsteht.

Werfen wir nun einen Blick über das Ganze der indischen Philosophie mit der Frage, auf welche Weise sie in die Geschichte unserer Wissenschaft überhaupt eingegriffen haben möchte, so kann es zunächst uns nicht zweifelhaft sein, daß nur eine sehr unbestimmte und unvollständige Kenntniß derselben zu den griechisch gebildeten Völkern gekommen. Nicht von allen Systemen derselben kann angenommen werden, daß sie Einfluß auf die griechische Philosophie gehabt haben. Wie hätte die unvollkommene

---

*) Man sehe besonders Hartmann in der Leipz. Litt. Zeit. 1834. Nr. 63 und 64; Jost Gesch. d. Israeliten. 3r Bd. S. 195 ff.; Zunz die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 162 f.; 402 ff. Tholuck (commentatio de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. Part. II. De ortu Cabbalae. 1837.) stimmt darin überein, daß die unter uns bekannten kabbalistischen Schriften verhältnißmäßig sehr jung seien; in Europa würden die ersten Spuren der Kabbala erst im 12. Jahrhundert gefunden, in Asien gingen sie bis in das 8. Jahrh. hinauf.

Logik der Nyaya bei den Griechen Eindruck machen sollen, da sie eine viel vollkommenere Entwicklung dieser Lehre besaßen. Auch von der Sankhya und Vaiseschika werden wir keine Ursachen haben anzunehmen, daß etwas von diesen Lehren auf unmittelbare Weise der griechischen Philosophie eine Anregung abgegeben hätte. Nur von der Yoga und der Vedanta ist eine Wahrscheinlichkeit dieser Art vorhanden, indem wir sehr bedeutende Punkte dieser Lehren auf eine ähnliche Weise bei den spätern Griechen hervortreten sehen, ohne daß wir bei diesen eine Entstehung derselben aus wissenschaftlichen Gründen oder aus griechischen Ueberlieferungen nachweisen könnten. Hierher gehört vornehmlich die Lehre von der Emanation der Dinge aus Gott nach bestimmten absteigenden Graden des Daseins, ohne daß dabei eine Thätigkeit, eine vernünftige Absicht oder irgend eine lebendige Regung des vernünftigen Gottes zugegeben würde; denn dies ist ein Hauptzug dieser neuen Ansicht, daß alle Entwicklungen oder Ausflüsse das schlechthin einfache Wesen des sich Entwickelnden gar nicht berühren sollen. Hierher gehört ferner die Lehre von dem Gegensatze zwischen der körperlichen Natur und der Seele, welche zwar beide als Ausflüsse Gottes gedacht werden, aber in ganz verschiedener Art, so daß nemlich die Natur gar nicht an dem Wesen Gottes Theil hat, sondern nur als eine wesenlose Erscheinung betrachtet wird, während die Seele als ein Theil oder doch als ein wesenhafter Ausfluß Gottes sich darstellt, welcher mit jenen wesenlosen und vergänglichen Entwicklungen des Körperlichen zwar in einer gewissen Verbindung stehen, dadurch aber doch in seiner Wahrheit gar nicht be-

rührt werden soll. Hierher gehört endlich die Lehre von der mystischen Anschauung Gottes, welche die Quelle aller Erkenntniß der Wahrheit sein, in welcher wir uns ganz in sein Wesen versenken und zu der ewigen Ruhe seiner Glückseligkeit gelangen sollen. An diese mystische Lehre schließen sich denn auch noch manche andere Züge desselben Charakters an.

Indem wir solche Aehnlichkeiten zu bemerken finden, werden wir doch auch auf eine auffallende Weise an den Grundsatz erinnert, welchen wir in unserer Geschichte niemals aus dem Auge gelassen haben, daß ähnliche Lehren eben so gut aus der ähnlichen Natur der menschlichen Vernunft heraus bei Verschiedenen sich entwickeln, als durch Ueberlieferung von dem Einen zu dem Andern kommen können. Das auffallende Beispiel, welches wir meinen, finden wir in den Lehren der Sankhya-Philosophie und der neuern Stoiker, welche beide, obgleich von sehr verschiedener Grundlage aus, die Seele des Menschen zu einer gänzlichen Gleichgültigkeit gegen alles Aeußere, gegen alle blos natürlichen Bewegungen der Seele, gegen Schmerz und Lust führen wollen, hierin den Zweck aller Philosophie suchen, die Philosophie nur als Mittel zu diesem Zweck betrachten und ihre Wirksamkeit auf ähnliche Weise darein setzen, daß sie uns zeige, was unser Werk sei und was nicht. Wenn wir nun sehen, daß die neuern Stoiker in einer geschichtlich nachweisbaren allmähligen Entwicklung zu diesem Ergebniß kamen und eben so wenig auch nur im geringsten ahnen können, daß die Sankhya-Philosophie von griechischen Lehren ihre Anregung empfangen habe, so möchten wir wohl billig auch nur mit gro-

ßer Vorsicht einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen andern indischen und andern griechischen Systemen annehmen. Es kommt dazu die weite Entfernung der Länder und ihr geringer Verkehr unter einander. Wenn wir nun dennoch die Vermuthung nicht zurückhalten, daß ein solcher Zusammenhang stattgefunden haben möchte, so bewegt uns dazu nicht allein die Vergleichung der Lehren unter einander, sondern es sind noch andere Betrachtungen, welche uns leiten. Die Männer griechischer Bildung, bei welchen wir zuerst die von uns so genannte orientalische Richtung finden, sind an sich selbst von geringer Erfindungsgabe. Sie geben ihre den Griechen früher unerhörte Lehre auch nicht für ihre Erfindung aus, sie betrachten sie vielmehr als eine alte Ueberlieferung, so wie sie denn auch offenbar den Charakter einer Meinung an sich trägt, welche von philosophischen Ueberlegungen ausgehend im Munde des Volks sich abgestumpft hat. Dabei, wenn sie auch die griechische Philosophie nicht verschmähen, so zeigen sie doch unverholen ihre Verehrung der orientalischen Lehren, wie sehr sie ihnen auch nur als eine dunkle Kunde zugekommen sein mögen. Wenn sie nun mit dem schlechtesten Grunde ihre Ansichten in die griechischen oder in die jüdischen Ueberlieferungen hineindeuteten, so glauben wir, hatten sie bessern Grund, ihren Ursprung aus der Weisheit des fernen Ostens abzuleiten. Wie diese Lehren jedoch von Indien nach Aegypten, nach Syrien, Kleinasien, Griechenland und den übrigen Ländern griechischer Bildung gedrungen, darüber gibt es nur Vermuthungen, unter welchen wir Jedem die seinige sich zu wählen gern überlassen wollen. Nur im Allgemeinen

wollen wir bemerken, daß in den Zeiten der Vorbereitung und Verbreitung des Christenthums eine geistige Bewegung unter fast allen gebildeten Völkern ist, von welchen wir Kunde haben, eine Bewegung, welche von den entferntesten Punkten der Bildung nach allgemeiner Vereinigung hinstrebt. So wissen wir namentlich von den griechisch gebildeten Völkern, daß unter ihnen der Ruf der orientalischen und besonders der indischen Weisheit groß war und daß Reisen unternommen wurden in der Absicht, dieser Weisheit sich zu bemächtigen. Die Geschichte der orientalischen Völker ist zu dunkel, als daß wir etwas Entsprechendes bei ihnen nachweisen könnten; doch ist es uns nicht unwahrscheinlich, daß es vorhanden gewesen sein möchte.

Sechstes Capitel.

Philon der Jude.

Wir haben früher erwähnt, daß die Neigung der Orientalen, mit griechischer Philosophie sich zu bereichern, zwar schon früher vorhanden war, aber doch erst in den Schriften des Juden Philon auf eine solche Weise uns hervortritt, daß wir die Art der Bildung, welche sie hervorbrachte, in sichern Zügen zu erkennen vermögen*).

*) Ueber den Philon und verwandte Erscheinungen unter den Juden hat neuerlich Gfrörer ausführlich gehandelt in seiner

Philon lebte zu Alexandria und stammte aus einer angesehenen, wahrscheinlich priesterlichen Familie des jüdischen Volkes [1]). In den Angelegenheiten desselben hatte er eine politische Wirksamkeit und er war schon im Greisenalter, als er als Gesandter die Sache seines Volkes vor dem Kaiser C. Caligula zu vertheidigen hatte [2]).

In den Schriften dieses Mannes ist die Verbindung griechischer Philosophie mit jüdischer Religionslehre und orientalischer Ansicht des Lebens und der Wissenschaft fast auf jeder Seite zu erkennen. Mit der Platonischen Philosophie war er in allen ihren Aeußerungen vertraut und als einen Grundzug seiner Lehren können wir dieselbe überall wiedererkennen. Daran schließt sich auch der Gebrauch Pythagorischer Zahlensymbole an, welcher voraussetzt, daß in dem Kreise seiner Bildung die Pythagorische Lehre schon wieder vielfältig zur Sprache gekommen war. Nicht weniger aber benutzt er auch Ansichten und Begriffe, welche der peripatetischen und der stoischen Schule ange-

---

Schrift: Philo und die alexandrinische Theosophie u. s. w. Stuttg. 1831. 2 Bde. Ich habe diese Schrift zu Rathe gezogen, doch mit der Vorsicht, welche von mehreren Seiten her empfohlen worden ist. S. Dähne einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. S. 984 ff. Dähne geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Erste Abtheilung Halle 1834. Handelt hauptsächlich über Philon.

1) Philo de legat. ad Caj. 22 p. 567 Mang.; Joseph. ant. XVIII, 8; Euseb. hist. eccl. II, 4; Phot. cod. 105.

2) Auf frühere Geschäfte dieser Art scheint hinzuweisen de somn. II, 18 p. 675. Von seiner Gesandtschaft nach Rom s. de leg. ad Caj. 28 p. 572; 44 p. 597 ff.; Joseph. ant. XVIII, 8 in. Diese Gesandtschaft fällt in das Jahr 40 n. Chr. G.

hören, wenn er gleich in einzelnen Punkten der erstern sich entschieden entgegensetzt[1]), und es könnte wohl nachgewiesen werden, daß der Kreis seiner wissenschaftlichen Begriffe noch mehr, als aus dem Platon, aus der stoischen Schule entnommen ist[2]). Diese philosophischen Lehren mischte er nun ohne alle Unterscheidung untereinander; er folgte hierin nicht sowohl einem eklektischen Verfahren, als er vielmehr sie wechselweise, wie es ihm beliebte, gebrauchen zu können glaubte, weil es ihm gänzlich an einer sichern Einsicht in die Verschiedenheit der Standpunkte gebrach, von welchem diese Systeme ausgehen. Er bleibt aber hierbei nicht stehen, verschiedenartige Lehren der Griechen untereinander zu mischen, auch die andern Völker, besonders die Orientalen findet er im Besitze der Wahrheit. An dem vollkommenen Gute sollte Hellas wie das Land der Barbaren Theil haben[3]); Mager und Gymnosophisten werden zu den Weisen gezählt[4]) und unter allen Wei-

1) So bestreitet er besonders die Lehre von der Ewigkeit der Welt.

2) Aus den unzähligen Beweisen, welche fast auf jeder Seite seiner Schriften dem Kenner entgegentreten, führe ich nur Einiges an. Quod omnis prob. lib. 22 fin. wird das Zenonische: der Natur gemäß leben, ein Pythisches Orakel genannt; ib. 8 p. 454 wird ein anderer ethischer Satz des Zenon als aus der jüdischen Gesetzgebung geschöpft angesehen; die Materie wird ganz gewöhnlich οὐσία genannt; sie ist ihrer Natur nach unbewegt de vit. contempl. 1 p. 472; der Begriff des λόγος σπερματικός, der Unterschied zwischen dem τέλειος und dem προκόπτων, zwischen ψυχὴ und φύσις, das Verhältniß des ἡγεμονικὸν zu den übrigen Theilen der Seele u. s. w. De mundi creat. 13 p. 9; 40 p. 28; 61 p. 41; quod deus immut. 9 p. 278; alleg. leg. III, 47 p. 114.

3) Quod omnis prob. lib. 11 p. 456; de vita cont. 3 p. 474.

4) Quod omnis prob. lib. 11 p. 456; 14 p. 459 f.

sen wird Niemand höher geachtet als die Priester zu Jerusalem, welche der würdigsten Gottesverehrung vorstehen[1]). Ueberhaupt erscheint ihm die Philosophie der Griechen, ja ihre gesammte Bildung als aus der Mosaischen Gesetzgebung und Lehre stammend[2]), welche Ansicht schon vor ihm unter seinem Volke verbreitet worden war. Dies ist der Vorzug, welchen er seiner Religion gab, die Anhänglichkeit, welche er seinem Volke bewahrte. Um so leichter konnte er dieselbe mit seiner Liebe zur griechischen Philosophie verbinden, je leichter es ihm seine symbolische oder allegorische Auslegung der heiligen Schriften machte, neben dem wörtlichen Sinn, den er nicht ganz verwarf, die tiefern Gedanken der Philosophie in ihnen zu finden[3]). Man sieht nun hieraus wohl, daß, wenn er auf solche Weise sein Volk besonders bedenkt, dies nur als ein Ueberbleibsel seiner angeerbten Vorurtheile betrachtet werden kann; denn offenbar geht doch seine Meinung dahin, daß alle Völker gleichen Antheil an der Weisheit hätten. Zu der weltbürgerlichen Gesinnung, welche bei zerstreuten und unterdrückten, ihrer vaterländischen Verfassung beraubten Völkern sich auszubilden pflegt, bekennt er sich ganz entschieden[4]).

---

1) De vita cont. 10 p. 484.

2) Quod omnis prob. lib. 8 p. 454; de judice 2 p. 345; quis rer. div. her. 43 p. 503. Moses wird überhaupt als Führer zur wahren Philosophie angesehen. De conf. ling. 20 p. 419. Die mosaische Gesetzgebung ist zu allen Völkern gedrungen. De vita Mos. II, 4 p. 137 sq.

3) De conf. ling. 37 p. 433 f.

4) De mundi creat. 1 p. 1. τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου. Ib. 49 p. 34. Aehnliche Aeußerungen kommen

Finden sich nun so verschiedenartige Elemente der Bildung bei ihm unter einander gemischt, so ist er doch nicht geneigt, ohne alle unterscheidende Vorliebe eine jede Lehre, welche Bildung und Philosophie verspricht, seinen Ansichten einzuverleiben. Vielmehr erklärt er sich entschieden gegen jede Lehre, welche dem sinnlichen Genusse das Wort redet, er erklärt sich auch gegen den sinnlichen Pantheismus oder gegen die Verehrung der sinnlichen Welt oder der Weltseele als Gott, so wie gegen die mit ihr verbundene astrologische Weissagung, welche er unter dem Namen der chaldäischen Philosophie zusammenfaßt *).

Wenn wir nun die Mischung seiner Lehren untersuchen wollen, so haben wir hauptsächlich das zu unterscheiden, was ihm aus der griechischen Philosophie stammte, und das, was aus seiner orientalischen Gesinnung und Bildung floß. Das Verhältniß beider zu einander im Allgemeinen ist dahin zu bestimmen, daß zwar die Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und Begriffe vorherrschend der griechischen Wissenschaft entnommen ist, daß aber doch der Mittelpunkt seiner Lehren, welcher uns das Verständniß der einzelnen Bestimmungen eröffnet, wesentlich aus

---

auch in andern Schriften vor. Zu seiner kosmopolitischen Richtung zähle ich auch seine Vorliebe für die demokratische Herrschaft, welche alle Unterschiede aufhebt, und daß er das Vorurtheil der alten Völker verwirft, welches die Sklaverei für etwas von Natur Angeordnetes ansah. Quod deus immut. 36 fin. p. 298; quod omnis prob. lib. 12 p. 457.

*) De migr. Abr. 32 ff. p. 464. Zuweilen jedoch hütet er selbst sich nicht genug Gott mit der Weltseele zu verwechseln. Leg. alleg. I, 29 p. 62.

der orientalischen Denkweise herausgebildet hat. Wir haben schon früher auf das Vorurtheil aufmerksam gemacht, welches er für seine vaterländische Religion hegte. Wir finden daher auch schon beim Philon die Ansicht, welche wir früher als eine sehr allgemein verbreitete geschildert haben, daß die jetzige Weisheit gegen die ältere nur gering sei. Sie erscheint ihm als von vielen sophistischen Künsten verunreinigt[1]). Er macht es sich zu seinem Geschäfte, die alten heiligen Urkunden auszulegen; er kann sich aber dabei nicht verbergen, daß der, welcher erzähle, was er geschaut, höher geachtet werden müsse, als der, welcher nur hört und von einem Andern das Geschaute vernimmt[2]). So wird er vorherrschend der orientalischen Ansicht der Dinge zugeführt, welcher er jedoch die griechische wissenschaftliche Bildung beigeben zu können meinte, nicht allein als einen Schmuck, sondern auch als ein Mittel zur höhern oder tiefern Einsicht, über dessen größere oder geringere Nothwendigkeit sich streiten ließe. Es ist natürlich, daß sich damit auch eine gewisse, wenngleich nicht gründlich durchgeführte Geringschätzung der griechischen Philosophie verbindet. Diese tritt am offensten in dem Lobe hervor, welches er den Essäern, den wahren Mustern alter jüdischer Sittenreinheit, beilegt. Denn diese halten sich seiner Schilderung nach fern von jeder unnützen Sorge, welche die Hellenen um Worte sich bemühen

1) De poster. Caini 30 p. 244; quod omnis prob. lib. 11 p. 456.

2) De conf. ling. 28. p. 427; de migr. Abr. 9. p. 443.

läßt[1]); sie überlassen den Wortkrämern die Logik, welche nicht nothwendig ist zum Besitze der Tugend; auch um die Physik bekümmern sie sich nicht, als welche über die menschliche Einsicht hinausgehe, außer nur soweit sie die Erkenntniß Gottes und die Bildung der Welt betrifft; nur die Ethik üben sie nach Anleitung ihrer vaterländischen Gesetze und lehren sie in Symbolen[2]). Aus dieser Ansicht stammen seine hie und da hervortretenden geringschätzigen Seitenblicke auf die enkyklischen Wissenschaften, auf Theile der Philosophie, ja auf die Philosophie oder die menschliche Wissenschaft selbst. Die menschliche Weisheit betrachtet er als nach der Erkenntniß der ganzen Welt strebend. Diese Erkenntniß aber geht theils über unsere Kräfte[3]), theils vermag sie uns Gott nur in seinem Schatten darzustellen[4]). Die ganze Welt, wenn sie in einem Worte ausgesprochen werden könnte, sie würde doch nicht die Wahrheit Gottes ausdrücken, sondern nur die Herrlichkeit seiner dienenden Kräfte[5]). Er setzt uns weitläuftig nach der Art der akademischen oder skeptischen Schule

---

1) Quod omnis prob. lib. 13 p. 459. *δίχα περιεργείας ἑλληνικῶν ὀνομάτων.*

2) Ib. 12 p. 458. Vergl. de carit. 2 fin. p. 386.

3) Quod omnis prob. lib. 12 p. 458.

4) Alleg. leg. III, 32 p. 107. *εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. — — — οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.*

5) De legat. ad Caj. 1 p. 546.

auseinander, wie wenig wir unsern sinnlichen Vorstellungen und unsern verständigen Gedanken trauen dürfen, wie die Sinne uns täuschen, wie die Sekten über die Grundsätze sich nicht vereinigen können, wie kein Kennzeichen der Wahrheit sicher, wie es daher das Beste sei, sein Urtheil zurückzuhalten und nur Voreiligkeit uns diese oder jene Meinung zu ergreifen anrathen könne[1]). Es ist ihm im Allgemeinen Grundsatz, daß die Erkenntniß des Aeußern theils über unsere Kräfte gehe, theils von wenigem Werthe sei, weswegen er auch die Physik, wie schon bemerkt, so weit sie nicht in der nächsten Verbindung mit der Erkenntniß Gottes steht, nur gering achtet. Er will den Menschen dazu anleiten, sich selbst zu erkennen, in sich selbst einzugehen und da mit dem würdigsten Gegenstande auf der Welt, mit seiner eigenen Seele, sich zu beschäftigen[2]). Aber wie wenig sind wir hierzu fähig! denn unsere Vernunft kann zwar das Andere erkennen, aber nicht sich selbst; wie das Auge ist sie, welches zwar Anderes sieht, sich aber nicht. Niemand weiß zu sagen, was die Seele ist, ob Blut oder Luft oder Feuer, oder auch nur, ob Körper oder unkörperlich. Wie sollte Jemand zu sagen wissen, was die Seele des All ist[3])? Daher

1) De ebriet. 41—49 p. 382 ff.; de conf. ling. 25 p. 423 f.

2) De migr. Abr. 33 p. 465; 35 p. 466.

3) Leg. all. I. 29 p. 62. ὁ νοῦς ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὰ μὲν ἄλλα δύναται καταλαβεῖν, ἑαυτὸν δὲ γνωρίσαι ἀδυνάτως ἔχει. ὥσπερ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς τὰ μὲν ἄλλα ὁρᾷ, ἑαυτὸν δὲ οὐχ ὁρᾷ, οὕτω καὶ ὁ νοῦς τὰ μὲν ἄλλα νοεῖ, ἑαυτὸν δὲ οὐ καταλαμβάνει· ἐλπάτω γάρ, τίς τέ ἐστι καὶ ποταπός, πνεῦμα ἢ αἷμα ἢ πῦρ ἢ ἀὴρ ἢ τί ἕτερον σῶμα· ἢ τοσοῦτόν γε, ἢ

eignet er sich den Sokratischen Gedanken an, daß es das Ziel aller Wissenschaft sei, sich davon zu überzeugen, daß man nichts wisse, denn nur einer sei weise, welcher auch allein Gott sei[1]), oder er schließt sich an die neuern Akademiker an, wenn er meint, den wahrhaftigen Grund könne allein Gott wissen, der wahrscheinliche Grund aber, welcher durch scheinbare Vermuthung gefunden werde, lasse sich wohl entdecken[2]).

Je weniger er nun der menschlichen Wissenschaft einräumte oder vertraute, um so mehr mußte er, da er doch keineswegs beim Zweifel sich zu beruhigen gedachte, einer höhern Quelle der Erkenntniß sich zuwenden. Gott allein gewährt die Erkenntniß der Wahrheit, sie ist seine Gabe[3]). Die Art, wie wir mit dieser höhern Quelle der Wahrheit verbunden sind, beschreibt er im Allgemeinen als eine religiöse Erregung unserer Seele, und die Lehren, welche ihr entfließen, wie z. B. seine Auslegungen der heiligen Schrift, wenn sie einen höhern Schwung nehmen, betrach-

---

ὅτι σῶμά ἐστιν ἢ πάλιν ἀσώματον. εἶτα οὐκ εὐήθεις οἱ περὶ θεοῦ σκεπτόμενοι οὐσίας; οἳ γὰρ τῆς ἰδίας ψυχῆς τὴν οὐσίαν οὐκ ἴσασι, πῶς, ἂν περὶ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἀκριβώσαιεν; De creat. mund. 23 p. 16.

1) De migr. Abr. 24. p. 457. τὸ γὰρ μηδὲν οἴεσθαι εἰδέναι πέρας ἐπιστήμης ἑνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ.

2) De creat. mund. 24 p. 16 fin.

3) De conf. ling. 25 p. 424. καὶ μὴν σφαλλομένων γε τῶν καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς περί τε νοῦν καὶ αἴσθησιν κριτηρίων ἀνάγκη τὸ ἀκόλουθον ὁμολογεῖν, ὅτι ὁ θεὸς τῷ μὲν τὰς ἐννοίας, τῇ δὲ τὰς ἀντιλήψεις ἐπομβρεῖ, καὶ ἔστιν οὐ τῶν καθ' ἡμᾶς μέρων χάρις τὰ γινόμενα, ἀλλὰ τοῦ δι' ὃν καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν, δωρεαὶ πᾶσαι.

tet er deswegen auch als Mysterien, welche nur Eingeweihten mitgetheilt werden könnten[1]). Ueber solche religiöse Erregungen finden sich insofern verschiedene Aeußerungen bei ihm, als er zuweilen nur eine ganz allgemeine Gesinnung und Richtung des Gemüths als nothwendig zum Empfangen der göttlichen Gabe schildert, zuweilen dagegen eine mehr besondere und ungewöhnliche Anspannung unserer Stimmung dabei voraussetzt. Das Erste findet statt, wenn er Frömmigkeit und Glauben als die Mittel bezeichnet, durch welche wir zur Erkenntniß des Göttlichen gelangen[2]); das Andere aber, wenn er nach Art der Griechen einen korybantischen Enthusiasmus als das beschreibt, was uns die Welt der Ideen, der göttlichen Vorbilder, schauen läßt[3]). Nur muß man nicht glauben, daß dies wirklich in der Weise der alten griechischen Philosophen gedacht ist, die eine solche Manie zwar als eine göttliche Erregung sich dachten, aber darum

---

1) De Cherub. 14 in. p. 147; leg. alleg. III, 33 p. 107; de decal. 10 p. 187. Dagegen verwirft Philon die heidnischen Mysterien als der Mosaischen Gesetzgebung fremd und meint alles Gute könne Allen offen mitgetheilt werden. De vict. offer. 12. p. 260. Man sieht, daß er nur solche Mysterien will, welche von selbst den Unvorbereiteten verborgen bleiben müssen. Quod omnis prob. lib. 2 p. 447. Aber warum räth er alsdann doch (de Cherub. l. l.) seinen Mysten nichts auszuplaudern? Es ist darin wohl nur eine rhetorische Formel zu erkennen, wie solche dem Philon nicht ungewöhnlich sind.

2) De migr. Abr. 24 p. 456. *τίς οὖν ἡ κόλλα* (sc. *πρὸς τὸν θεόν*); *τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν.* Sonst wird die Frömmigkeit auch nur als Mittel zum Enthusiasmus betrachtet. De monarch. I, 9 p. 221 f.

3) De creat. mund. 23 p. 16; de vita cont. 2 p. 473.

doch nicht über die besonnene Wissenschaft und über die Erkenntniß des wissenschaftlichen Nachdenkens erheben wollten. Auch will Philon diesen Enthusiasmus nicht als eine stürmische Bewegung der Seele gedacht wissen, sondern als Ruhe und Befriedigung der Seele in dem Genusse der höchsten Güter, der von Gott gesandten Gaben. Denn er schildert den Zustand einer von Gott erfüllten Begeisterung als die Ruhe von Sorge, von Arbeit und Tugendübung. Ohne Kunst, durch Vorsorge der Natur schießt Alles reichlich auf, das Gute kommt von selbst. Zuerst soll die Seele in ihrer gottgesandten Verzückung von der äußern Wahrnehmung befreit werden und in sich selbst sich zurückziehen. So beschreibt er die Begeisterung im Schlaf als ein Zurückgehen der Seele in sich selbst, so auch die Begeisterung im Wachen, wenn die Seele von philosophischen Lehrsätzen ergriffen Alles vergißt, was ihre Wohnung im Körper betrifft*). Alsdann aber soll die Vernunft sogar von ihren freien Entschlüssen, von den Thätigkeiten eigener Ueberlegung befreit werden. Was die Seele aus sich selbst gebiert, das ist meistens mangelhaft; was sie dagegen von Gott befruchtet hervorbringt, das ist vollständig und vollkommen. Was ihm selbst tausendmal begegnet ist, das zu erzählen will er von unzeitiger Scham sich nicht abhalten lassen. Wenn er voll von philosophischen Gedanken mit einem reifen Bewußtsein seines Vorhabens an seine Arbeit kam, fand er seinen Verstand leer und mußte, ohne etwas vollbracht zu haben, von seinem Werke ablassen. Zuweilen aber auch, wenn er

*) De migrat. Abr. 34 p. 466.

leer zu seiner Arbeit kam, wurde er plötzlich erfüllt, indem von oben ihm die Gedanken kamen, und so von Begeisterung entzückt, daß er alles Aeußere vergaß, Ort und Gegenwärtige, sich selbst, das Gesagte und das Geschriebene [1]). Wir müssen hierbei besonders aufmerksam machen, daß er ausdrücklich diese Begeisterung als einen leidenden Zustand der Seele bezeichnete, als eine Aufhebung der Freiheit, daß er sich in demselben nur als ein Werkzeug Gottes betrachtete und daß er sie besonders pries als ein Freigewordensein der Vernunft von dem Bewußtsein ihrer äußern Beziehungen nicht nur, sondern auch ihrer eigenen Regungen [2]). Es läßt sich begreifen, daß ein sol-

---

2) De Cherub. 9 in. p. 143; de migr. Abr. 7 p. 441. *τότε μελέται μὲν καὶ πόνοι καὶ ἀσκήσεις ἡσυχάζουσιν, ἀναδίδοται δὲ ἄνευ τέχνης, φύσεως προμηθείᾳ πάντα ἀθρόα, πᾶσιν ὠφέλιμα. καλεῖται δὲ ἡ φορὰ τῶν αὐτοματιζομένων ἀγαθῶν ἄφεσις, ἐπειδήπερ ὁ νοῦς ἀφίεται τῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς ἐνεργειῶν καὶ ὥσπερ τῶν ἑκουσίων ἠλευθέρωται διὰ τὴν πληθὺν τῶν ὑομένων καὶ ἀδιαστάτως ἐπομβρούντων. — — — τὸ ἐμαυτοῦ πάθος, ὃ μυριάκις παθὼν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι. βουληθεὶς ἔστιν ὅτε παρὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς ἰδὼν ἄγονον καὶ στείραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν ἄπρακτος ἀπηλλάγην. — — ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην, ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα.*

2) Quis rer. div. her. 53 p. 511. *ἕως μὲν οὖν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται κατὰ τὸ εἰκος ἔκστασις ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοχωτικὴ καὶ μανία.*

cher begeisterter Zustand nicht einem Jeden zu Theil werden kann. Wenn auch Gottes Gnade allmächtig ist, so war es doch natürlich, eine Ordnung des göttlichen Haushalts anzunehmen, durch welchen allein man zu den höchsten Gaben seiner Gnade gelangen könne*). Daher spricht denn Philon auch, wie wir früher sahen, von der tiefern Weisheit, welche die von Gott Begeisterten empfangen haben, als von einem Geheimniß, welches nicht Allen offenbart werden könne.

Dieses mystische Element in der Zusammensetzung seiner Meinungen zieht nun den Philon entschieden auf die Seite derer, in welchen die orientalische Denkart vorherrschend ist. Wenn auch die Lehre von der göttlichen Begeisterung, in welcher das Göttliche sich uns schauen läßt, an einige Ausdrücke und mystische Darstellungsweisen des Platon sich anschließen konnte, so ist doch die ganze Vorstellungsweise des Philon über diesen Punkt von der Platonischen verschieden, selbst wenn wir das Bildliche in der letztern nicht hoch in Anschlag bringen wollen. Beim Platon steht das Schauen der Ideen durchaus mit der wissenschaftlichen Entwickluug in Verbindung, während Philon diese ganz zurücktreten läßt oder nur als ein an sich unwirksames Mittel zur Reinigung der Seele ansieht und entschieden gegen die Annahme sich erklärt, daß wir das Göttliche durch wissenschaftliche Entwicklung unserer

---

*) Ib. 52 p. 510. *φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει κτλ.* De monarch. I, 9 p. 221.

Gedanken fassen konnten[1]). Es ist dies nicht der einzige Punkt, in welchem Philon der orientalischen Ansicht der Dinge sich anschließt, es ist aber der Punkt, von welchem alle übrigen Punkte dieser Art abhängen, indem dadurch die Grundlage zu einer Verachtung der wissenschaftlichen und aller weltlichen Uebung und Bildung gelegt wurde, die alsdann einem müßigen Spiele der Phantasie Raum ließ. Genau besehen ist die griechische Philosophie nur eine sehr reichlich fließende Quelle für die Elemente, aus welchen Philon schöpft, wenn er seiner Phantasie Nahrung und Mittel der Darstellung sucht, und es ist entschieden als ein Vorurtheil zu betrachten, daß in seiner Lehre die Platonische Philosophie das vorherrschende Bestandtheil gewesen sei. Nicht einmal den größesten Theil der Elemente, mit welcher seine Phantasie spielt, bietet sie dar; die Aristotelische und die stoische Philosophie können hierin mit ihr wetteifern[2]). Es ist leicht erklärlich, daß ein solches Gemisch verschiedenartiger Elemente, welches nur durch die Phantasie vereinigt wurde, keine rechte Stetigkeit der Lehre zuließ, obwohl zugegeben werden muß, daß allen seinen

1) De post. Caini 48 p. 258. *τοῦ ὄντως ὄντος ἐναργεία μᾶλλον ἀντικαταλαμβανομένου ἢ λόγων ἀποδείξει συνισταμένου.*

2) Ich muß mich in dieser Rücksicht gegen die Ansicht Neander's, meines verehrten Lehrers, erklären, welche er in seiner genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 2 ausgesprochen hat. Richtiger urtheilt Creuzer über sein Verhältniß zum Platon, obwohl wahrscheinlich von einer andern Ansicht von der Platonischen Philosophie ausgehend, als ich zu der meinigen machen kann. S. Kritik der Schriften des Juden Philon in d. theol. Studien u. Kritiken. Jahrg. 1832. I. Hft.

nicht selten schwankenden Aeßerungen eine allgemeine Ansicht zum Grunde lag, die aber wesentlich der orientalischen Richtung angehört und mehr religiös als philosophisch ist. Als Philosophen können wir ihm keine große Bedeutung beilegen; merkwürdig für die Geschichte der Philosophie ist er uns nur, weil er eine Reihe von Gedanken in Umlauf setzte, welche nicht ohne philosophische Bedeutung sind und auf die Entwicklung der spätern Philosophie großen Einfluß hatten; oder vielmehr er setzte sie nicht in Umlauf, sondern er fand sie vor; vielleicht bei der nur einseitigen Verbreitung seiner Schriften darf man ihm nicht einmal das Verdienst zuschreiben, daß sie durch ihn in einem großen Kreise bekannt geworden sind; nur für uns bleiben seine Schriften von großem Werthe, weil wir aus keiner andern Quelle das älteste Vorhandensein dieser Gedanken unter den griechisch gebildeten Völkern so sicher nachweisen können, als aus ihnen. Daß er sie vorgefunden, nicht selbst erfunden habe, davon überzeugt uns vollkommen die Art, wie er sie äußert und als schon ausgebildet voraussetzt, davon überzeugt uns auch die geringe Erfindungsgabe, welche er überall verräth.

Was nun aber auch vorherrschend sein mochte in der Mischung seiner Vorstellungen, das Ungleichartige in derselben mußte ihn nothwendig zu vielerlei Schwankungen in seinen Behauptungen führen. Das Bedürfniß, welches er fühlte, mit der griechischen Bildung und Philosophie sich zu bereichern, verhinderte, ihn seine mystische Theosophie rein durchzuführen. Mit der höhern Weisheit dieser ließ es sich ja wohl vereinigen, wenn er der Bildung

durch die enkyklischen und philosophischen Wissenschaften eine verneinende Kraft beilegte und ihr das Verdienst zuschrieb, daß sie die Seele von Irrthümern reinige und sie dadurch fähig mache, die höhere Wahrheit zu fassen und festzuhalten, auch eine Sehnsucht nach dieser in ihr errege. In diesem Sinne suchte er zu zeigen, daß die enkyklischen Wissenschaften, Grammatik, Geometrie, Rhetorik und dergleichen uns nothwendig wären für den Verkehr des Lebens nicht nur, sondern auch besonders dazu, uns zu vertheidigen gegen sophistische Künste, gegen allerlei Täuschungen, welche das sinnliche Leben uns bereite. Ohne sie können wir die höhere Weisheit nicht mit Sicherheit genießen [1]). Man sieht wohl, daß er solchen Vorübungen für die Philosophie auch die logischen Untersuchungen zuzählte, mit deren Hülfe doch allein die enkyklische Bildung den sophistischen Täuschungsmitteln für gewachsen gehalten werden konnte. So findet er den Grund, weswegen Abel dem Kain unterlegen, darin, daß jener in jenen Künsten nicht geübt gewesen; so wurde auch Aaron dem Moses beigegeben, um die Nothwendigkeit zu zeigen, daß mit der Fülle der innern Gedanken die Ausbildung der äußern Rede verbunden werden müsse [2]). Wenn daher Philon auch anräth, den Körper, die sinnliche Wahrnehmung, die Rede hinter sich zu lassen, so will er diesen Rath doch nicht so verstanden haben, als sollten wir eine völlige Trennung von diesen Dingen begehren, denn dies würde

1) De ebriet. 12 p. 364.

2) Quod deter. pot. insid. 10 ff. p. 197 ff.; de migr. Abr. 13; 14 p. 447. f.

den Tod anrathen heißen, nur unsere Neigung soll von den sinnlichen Dingen und vor der Ausbildung schmeichlerischer Redekünste sich zurückziehen und wir sollen dadurch über diese Dinge uns erheben und uns nicht als Knechte, sondern als Herren derselben erkennen lernen[1]). Aber hierbei blieb nun Philon nicht stehen. Wenn die Sinne und die Rede uns zur Hülfe dienen sollten, so lag es sehr nahe, ihnen auch eine positive Bedeutung zu geben, und sollte die weltliche Erkenntniß nicht ganz verworfen werden, so war es auch nicht möglich, die Bedeutung zu verkennen, welche die Sinne für die Erkenntniß der weltlichen Dinge haben. Er bedenkt sich daher auch nicht, von ihnen zu sagen, daß sie unserer Vernunft ihre Nahrung gewähren, und weitläuftig zu zeigen, wie wir ohne sie nicht über schwarz und weiß, nicht über hart und weich und dergleichen mehr urtheilen könnten[2]). Er geht in dieser Richtung sogar so weit, auch den leidenden Stimmungen (πάθη) unserer Seele einen Antheil an der Erkenntniß der Dinge zuzugestehen; denn die Lust diene zur Erhaltung unseres Geschlechts; Unlust und Furcht bewegten die Seele, nichts gering zu achten[3]). Wenn er auch nicht zugibt, daß wir die Wahrheit des Seienden aus seinen Wirkungen, aus den körperlichen Dingen, zu erkennen vermöchten, so will er doch nicht dagegen streiten, daß die Sinne und die körperlichen Dinge Werkzeuge wären,

---

1) De migr. Abr. 1; 2; 35.

2) Alleg. leg. III, 18 p. 98; de plant. Noe 32 p. 349. το τρέφον τὸν νοῦν ἡμῶν ἐστὶν αἴσθησις.

3) Alleg. leg. II, 3 p. 68.

durch welche Gott die Erkenntniß des unsichtbaren, unkörperlichen Wesens, ja seiner selbst uns zuführe [1]). Die sinnliche Wahrnehmung stellt er sich überhaupt vor als zwischen der Vernunft und den sinnlichen Dingen stehend; diese aber würden von Gott befruchtet, daß sie den Reiz in unserer Seele hervorbrächten und dadurch die Wahrnehmung möglich machten, welche jedoch nicht stattfinden würde, wenn nicht die Vernunft von der andern Seite nach dem Aeußern sich ausstreckte und die Sinne bewegte [2]). Mit dieser Ansicht nun, welche auf die stoische Lehre von dem herrschenden, aus dem Mittelpunkte nach dem Umfange des lebendigen Wesens sich ausbreitenden Theile der Seele zurückgeht und welche ihrer wesentlichen Bedeutung nach bezweckt, aus der sinnlichen Wahrnehmung die Ausbildung des Gedankens abzuleiten oder doch aus der Wechselwirkung zwischen Innerem und Aeußerem sie entstehen zu lassen, steht die vorherrschende Neigung des Philon in einem grellen Abstich, der Sinnlichkeit gar keinen Antheil

1) De somn. I, 32 p. 649. *οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατόν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων.* De ebriet. 28 p. 374 redet er die Geschöpfe, aus dem Folgenden sieht man, daß er darunter die körperlichen Dinge versteht, so an: *παρ' ὑμῶν μὲν οὐδέν, παρὰ δὲ θεοῦ λήψομαι, οὗ πάντα κτήματα, δι' ὑμῶν δὲ ἴσως. ὄργανα γὰρ ὑπηρετήσοντα ταῖς ἀθανάτοις αὐτοῦ χάρισιν γεγένησθε.*

2) Leg. alleg. I, 11 p. 49. Man darf in diesen Dingen keine Uebereinstimmung beim Philon suchen, da dieser Theil seiner Lehre besonders vernachlässigt ist. So stimmt auch mit der angeführten Lehre nicht überein, daß er behauptet, die Vernunft müsse wahrnehmen, wenn sie auch nicht wolle. Ib. III, 18 p. 98 f.

an der wahren Erkenntniß zuzugestehen, ja sogar sie zu beschuldigen, daß sie die Seele von der richtigen Bahn abführe. Die Wahrnehmung zwar, meint er, würde an sich nichts Böses sein, ja sie könnte als etwas Gutes betrachtet werden, weil sie uns die äußern Dinge ihrer Wahrheit nach erkennen lasse; aber sie ist mit der verführerischen Lust und mit den übrigen leidenden Stimmungen der Seele so genau verbunden, daß sie nur als etwas Mittleres zwischen dem Guten und dem Bösen geachtet werden kann. Die Lust verführt und betrügt uns, indem sie etwas, was keinen Werth hat, für etwas Nützliches und Gutes anzusehen uns lehrt; sie ist an sich böse und kein Guter hat daher an ihr Theil [1]). Indem sie nun ihrem Wesen nach strebt, die Wahrnehmung für sich zu gewinnen, theilt sie auch dieser das Böse mit, welches ihr eigen ist, und die Wahrnehmung betrügt sodann die Vernunft, indem sie ihr die Vorstellung des Aeußern und die Liebe zum Aeußern mittheilt [2]). Diesen Betrug durch die Sinnlichkeit hält Philon für etwas Unumgängliches, sobald wir der Wahrnehmung uns hingeben, weil er eine so innige Verbindung zwischen der Lust und der Wahrnehmung annimmt, daß er diese mit der Vernunft nur

---

1) Leg. alleg. III, 20 p. 100. *ἡ δὲ αἴσθησις ἀκραιφνῶς δίδωσι τὰ σώματα οὕτως, ὡς ἔχει φύσεως ἐκεῖνα, πλάσματος καὶ τέχνης ἐκτός.* Ib. 21. *λεκτέον οὖν, ὅτι ἡ αἴσθησις οὔτε τῶν φαύλων, οὔτε τῶν σπουδαίων ἐστίν, ἀλλὰ μέσον τι αὕτη καὶ κοινὸν σοφοῦ τε καὶ ἄφρονος. —— ὁ δὲ ὕφις, ἡ ἡδονή, ἐξ ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρά. διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δὲ αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει.*

2) De creat. mund. 59 p. 39 f.

durch jene eine Verbindung eingehen läßt. Die Luſt bildet ihm das Band, durch welches die beiden verſchiedenartigen Kräfte der Seele, die Vernunft und die Sinne, zuſammengehalten werden [1]). Er durfte daher wohl ſagen, daß in dem ſterblichen Geſchlechte nichts ohne Luſt geſchehe, und wenn er auch hinzuſetzte, daß Gute und Schlechte die Luſt in verſchiedener Art in ſich aufnähmen, dieſe als etwas Gutes, jene nur als etwas Nothwendiges [2]), ſo ſetzte doch auch dies voraus, daß einem jeden der Betrug der Luſt etwas Nothwendiges ſei, wenn nicht etwa hier Philon ſeine allgemeine Anſicht von der Luſt vergeſſen haben ſollte.

Finden wir nun in der That dieſe Anſichten des Philon über die erſten Gründe des menſchlichen Erkennens wenig zuſammenhängend, ja an innern Widerſprüchen leidend, ſo werden wir noch weniger erwarten dürfen, daß er eine zuſammenhängende Lehre von der wiſſenſchaftlichen Entwickelung der Gedanken ſich gebildet haben werde. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß er den Beweis gering achtete. Ebenſo wenig legte er genauen Unterſcheidungen einen Werth an ſich bei [3]). Alles dies deutet dar-

---

1) Leg. alleg. II, 18 p. 79. *δυοῖν προγεγονότων, νοῦ καὶ αἰσθήσεως, καὶ τούτων γυμνῶν κατὰ τὸν δεδηλωμένον τρόπον ὑπαρχόντων ἀνάγκη τριτην ἡδονὴν συναγωγὸν ἀμφοῖν ὑπάρξαι πρὸς τὴν τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν ἀντίληψιν κτλ.*

2) Leg. alleg. II, 6 p. 70. *ἀλλ' ὁ μὲν φαῦλος ὡς ἀγαθῷ τελείῳ χρήσεται, ὁ δὲ σπουδαῖος ὡς μόνον ἀναγκαίῳ· χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει.*

3) De agric. 32 p. 321 f.

auf hin, daß er jede Vermittelung der Erkenntniß verschmähte und nur der unmittelbaren Anschauung der Wahrheit vertraute. Damit mochte er es sich in Verbindung denken, daß nach seiner Ansicht alle durch die Wahrnehmung vermittelte Erkenntniß allein auf das Körperliche sich beschränkt[1]), die wahre Erkenntniß dagegen in der Erkenntniß der Seele gegründet sein soll, welche sie an und für sich ohne ihre Verbindung mit dem Körper unmittelbar in sich anschaut. Doch finden sich Spuren, daß er nicht abgeneigt war, eine solche Vermittelung der Erkenntniß durch die Wahrnehmung zuzugeben, welche allmählig von dem Niedern zu dem Höhern aufsteigt. Die Wahrnehmung nemlich bezieht sich auf das Einzelne, worunter er das einzelne Ding versteht[2]). Im Gegensatz gegen diese sinnliche Eekenntniß des einzelnen Wesens dachte er sich nun die höhere Erkenntniß als die Erkenntniß der Arten, welche nicht wie die einzelnen Dinge vergänglich, sondern unvergänglich und ewig sind[3]), die Abbilder der Urbilder im göttlichen Verstande[4]). Diese Ansicht jedoch hält Philon nicht fest; es ist ihm nicht genug, von den Einzelwesen zu den Arten aufzusteigen und bei diesen alsdann

---

1) Dafür sprechen fast alle zuvor angeführte Stellen über die Gründe der Erkenntniß, z. B. Leg. alleg. II, 18. *οὔτε γὰρ ὁ νοῦς δίχα αἰσθήσεως ἠδύνατο καταλαβεῖν ζῷον ἢ φυτὸν ἢ λίθον ἢ ξύλον ἢ συνόλως σῶμα.*

2) De creat. mund. 46 p. 32. *τοῦ δὲ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου.*

3) Ib. 13 p. 9. Hier steht zwar *τὰ γένη*, es ist aber aus dem Zusammenhange klar, daß die *εἴδη* gemeint sind.

4) De conf. ling. 14 p. 414.

ſtehen zu bleiben, ſondern indem er die Unterordnung der Arten unter die Gattungen betrachtet, wird er darauf geführt, dieſe als das Höhere aufzufaſſen, die Arten aber, als welche nur Geringeres umfaſſen, ſogar als etwas Vergängliches anzuſehen [1]). Es war ihm in dieſer Vorſtellungsweiſe der Weg gewieſen, immer weiter vom Beſondern zum Allgemeinen aufzuſteigen und jenes im Verhältniß zu dieſem, wenn nicht als Vergängliches, doch als ein Unbedeutendes anzuſehen, zuletzt aber die Wahrheit aller Dinge auf das Allgemeinſte zurückzuführen. Dieſen Weg hat er, ſoviel wir ſehen, beharrlich verfolgt, und die natürliche Folge davon iſt, daß er das Allgemeinſte als das Höchſte, als die reine Wahrheit anſieht. Das urſprüngliche Vorbild aller Dinge, die überſinnliche Welt, iſt ihm die Idee der Ideen, die höchſte Gattung, aber auch ſie nur in einem untergeordneten Sinne, denn die höchſte Gattung im erſten und wahrſten Sinn iſt Gott [2]).

Hiernach hätte Philon die wiſſenſchaftliche Entwickelung als ein Aufſteigen von den niedern Begriffen zu den höhern und zu den höchſten ſich denken müſſen; daß er jedoch dieſen Gang nicht methodiſch verfolgte, iſt aus ſei-

---

1) De mutat. nom. 11 p. 590. *τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτόν, τὸ δὲ γένος πολύ τε αὖ καὶ ἄφθαρτον.* De Cherub. 2 p. 139. In beiden Stellen iſt von Tugenden die Rede, der Satz aber wird allgemein gefaßt. In der zweiten wird das *γένος* dem *ἐν μέρει* und dem *εἶδος* entgegengeſetzt und allgemein geſagt *γένος δὲ πᾶν ἄφθαρτον.*

2) De creat. mund. 6 fin. p. 5. *τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* Leg. alleg. II, 21 fin. p. 82. *το δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.*

ner Denkweise leicht erklärlich, weil ihm eben Alles nur darauf ankam, der Erkenntniß Gottes auf irgend eine Weise sich zu bemächtigen mit Verschmähung der niedern Erkenntnisse, welche ihm wohl als etwas Nothwendiges erscheinen konnten, aber nicht als etwas Gutes. Das Besondere mußte ihm hiernach im Allgemeinen gänzlich untergehen, und dies drückt sich in seinen Aeußerungen über den Begriff Gottes sehr bestimmt aus. Er nennt Gott gewöhnlich das Seiende, welches ihm das Allgemeinste ist. Hierbei ließe sich nun wohl noch die Ansicht festhalten, daß in seinem Begriff die Mannigfaltigkeit Alles wahren Seins vereinigt sei, und Philon drückt sich wirklich nicht selten so aus, als wenn er dieser Ansicht sich zuneigte. Er nennt Gott zuweilen das Eins und das All, welches Alles umfasse und erfülle[1]; zuweilen spricht er davon, daß die Vernunft, welche zu Gott gelangt sei, die körperlosen Ideen schaue[2]. Aber daß er nicht Gott, sondern nur das von ihm ausgehende Wort die Idee der Ideen nennt, beweist ohne Zweifel, daß er in Gott keine Mannigfaltigkeit irgend einer Art anerkennen will. Daher setzt er auch auseinander, daß Gott allein sei für sich, ohne ein Anderes, ohne eine Vielheit, keine Mischung[3]. Er nennt ihn daher wohl zuweilen das Eins, einfach oder gut oder legt ihm sonst eine andere Bezeichnung seines

---

1) Leg. alleg. I, 14 p. 52.

2) De ebriet. 25 p. 372. ὁ νοῦς, ὅταν θεοφορηθεὶς πρὸς αὐτῷ τῷ ὄντι γένηται, καταθεώμενος τὰς ἀσωμάτους ἰδέας.

3) Leg. alleg. II, 1 p. 66; de mut. nom. 34 p. 606.

Wesens bei, im Allgemeinen aber im wahren Sinne der Worte behauptet er, daß Gott ohne Eigenschaft sei[1]), welches zwar zunächst auf die sinnlichen Eigenschaften, nach dem Sprachgebrauche der Stoiker, sich beziehen mag, doch aber auch in einer allgemeinern Bedeutung genommen wird, denn Philon sagt ausdrücklich, daß Gotte im eigentlichen Sinne kein Name beigelegt werden könne. Das Seiende kann nicht ausgesprochen werden, sondern es ist nur[2]). Daher werden auch die Eigenschaften, welche man Gott sonst beizulegen pflegt, nur als uneigentliche Bezeichnungen seines Wesens angesehen; er ist besser als das Gute, reiner als das Eins und ursprünglicher als die Einheit[3]). Selbst da, wo Philon Gott nur als die weltbildende Vernunft betrachtet, erklärt er ihn für höher als die Tugend und die Wissenschaft, ja für höher als das Gute und Schöne selbst[4]). Diese Lehre von der Unnennbarkeit Gottes, welche im vollen Sinne des Wortes genommen, auch die Namen Gottes und des Seienden als uneigentliche Namen bezeichnet[5]), scheint mit der volks-

---

1) Leg. alleg. I, 15 p. 53.

2) De somn. I, 39 fin. p. 655. *σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, καταχρώμενος ἐρεῖ. λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλά μόνον εἶναι τὸ ὄν.*

3) De vita cont. 1 p. 472.

4) De creat. mund. 2 p. 2. *καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστὶν εἰλικρινέσταιος καὶ ἀκραιφνέσταιος, κρείττων τε ἢ ἀρετή, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.*

5) Daß der Name *θεὸς* ein uneigentlicher Name sei, wird de conf. ling. 27 p. 425 gesagt.

thümlichen Ansicht der Juden zusammenzuhängen, daß der heilige und wahre Name Gottes nicht ausgesprochen werden dürfe, außer nur von und vor Heiligen und Weisen [1]). Mit der Unnennbarkeit Gottes ist es natürlich verbunden, daß Gott seinem Wesen nach als unerkennbar betrachtet wird. Zu seiner Seligkeit gehört auch dies, daß er keinen Charakter hat; nur das Sein Gottes kann erkannt werden, nicht aber sein Wesen [2]).

Es ist natürlich, daß eine Lehre, wie die des Philon, welche doch ihrem wesentlichen Streben nach hauptsächlich darauf ausgeht, uns das Göttliche darzustellen und auf irgend eine Weise uns ein Verhältniß zu Gott zu ermitteln, indem sie von der andern Seite auf das Ergebniß geführt wird, daß wir Gott weder denken noch nennen können, mit sich selbst in Widerspruch geräth und daß sie deswegen immer wieder in ihrer Darstellung ihren eigenen Satz aufzuheben genöthigt ist. Die Belege hierzu in den Schriften des Philon sind unzählig. Nur auf einige wollen wir aufmerksam machen, andere werden in dem weitern Verlauf unserer Untersuchung vorkommen. Einigermaßen erträglich möchte man es finden, wenn Philon den Begriff

---

1) De leg. ad Caj. 44 p. 597 fin.; de vita Mos. III, 11 p. 152.

2) Quod deus immut. 11 p. 281. *οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι, οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν· ἀλλ' ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό.* Ib. 13 p. 282. *ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ κάταληπτός, ὅτι μη κατὰ τὸ εἶναι μόνον.*

Gottes nur in verneinenden Formeln sich darstellte, z. B. wenn er ihn das Eigenschaftlose und das von keinem Andern Umfaßte nannte, oder wenn er gegen die Ansicht derer stritt, welche ihn in irgend einer vermenschlichenden Vorstellungsart sich denken wollten[1]). Auch könnte man es hingehen lassen, wenn er in dem Begriffe Gottes entgegengesetzte Bestimmungen vereinigte, wenn er z. B. von ihm sagte, er sei überall und nirgends[2]). Aber hierbei bleibt er nicht stehen, sondern eben dieselben Bestimmungen, welche er auf der einen Seite von dem Begriffe Gottes zu entfernen suchte, legte er ihm auf der andern Seite wieder bei. So ist es ja freilich wohl noch ein verneinender Ausdruck, wenn er Gott auf auszeichnende Weise ein unveränderliches Wesen nennt[3]). Aber die Art, wie er diese Bezeichnung gebraucht, spricht doch entschieden dafür, daß er darin nicht bloß etwas Verneinendes erblicke. Denn mit der Unwandelbarkeit Gottes ist ihm der Friede und die Ruhe verbunden, welche er als das wahre Gut, als die höchste Glückseligkeit beschreibt[4]). Dadurch gesellen sich ihm auch zu die Freude und der Frohsinn, welche als Folgen der Vollkommenheit, der Seligkeit und des höchsten Gutes in Gott bezeichnet werden[5]). Noch mehr er-

---

1) Quod deus immut. 11 f. p. 280 ff.; de sacr. Abel. 29 f. p. 181 f.

2) De conf. ling. 27 p. 425.

3) Quod deus immut. 5 sq.

4) De somn. II, 34 p. 388 f.

5) De Cherub. 25 p. 154; de Abrah. 36 p. 29; de sacrif. Abel. 30 fin. p. 183.

gibt sich dies daraus, daß Philon, obgleich er die Platonische Lehre, daß Gott das Gute sei, verworfen hatte, doch die Unveränderlichkeit Gottes auf Platonische Weise daraus ableitete, daß Gott das Gute oder Beste sei und daher weder besser noch schlechter werden könne[1]). So nennt er ja auch, ohne Scheu sich selbst zu widersprechen, unzähligemal Gott gut und gründet darauf die Lehre von der Schöpfung der Welt, indem er den Grund, weswegen Gott das Nicht-Seiende habe werden lasse, in seiner Güte sucht und darin, daß er am Geben Freude finde[2]). Ebenso finden wir Gott auch das Licht genannt, worunter jedoch nicht ein sinnliches, sondern ein übersinnliches Licht verstanden werden soll; Gott sieht auch vor dem Werden der Welt, indem er sich selbst erleuchtet[3]). Man sieht, wie diese Ansicht dahin deutet, daß Gott als Vernunft gedacht werden dürfe, nicht als die einzelne, sondern als die allgemeine Vernunft des Ganzen[4]). Gegen diese bejahende Bestimmung über den Begriff Gottes hat Philon durchaus nichts einzuwenden.

---

1) De incorr. mund. 13. p. 500. *ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος ὁ θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον, μήτ' ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος κτλ.*

2) De nom. mut. 5 fin. p. 585. *διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν.* Quod deus immut. 23. fin. p. 288; 289; leg. alleg. I, 14 fin. p. 52. Er unterscheidet wohl auch so, daß Gott selbst das Gute gebe, die Abwehr des Uebels aber nur durch seine Engel, damit er nemlich durch die Berührung mit dem Uebel nicht verunreinigt werden möchte. Leg. alleg. III, 62 p. 122.

3) Quod deus immut. 12 p. 281. *ἑώρα δὲ ὁ θεὸς καὶ πρὸ γενέσεως φωτὶ χρώμενος ἑαυτῷ.* De Cher. 28 p. 156.

4) Leg. alleg. III, 9. p. 93.

Es könnte vielleicht die Vermuthung aufsteigen, daß in solchen bejahenden Bestimmungen Philon nicht von dem höchsten Gott habe sprechen wollen, sondern von der dienenden Kraft Gottes, welche er göttlicher Ehre würdigt. Denn er unterscheidet zwischen dem Gott, welcher im eigentlichen Sinne so genannt wird, und zwischen dem Gott, welcher nur in uneigentlichen Sinne diesen Namen führt, weil er das älteste Wort Gottes ist; jener nur soll mit dem Artikel der Gott heißen, dieser ohne Artikel [1]). Aber diese Unterscheidung wird vom Philon weder dem Sprachgebrauche, noch den Sachen nach festgehalten; sie verwickelt auch, der Natur der Sache nach, nur in neue Schwierigkeiten. Die Offenbarung Gottes ist im Ganzen und Großen die Welt; diese soll durch das Wort Gottes gebildet werden [2]) und es könnte daher im Sinne des Philon das Wort Gottes auch der weltbildende Gott genannt werden. Es läge daher nahe, zu muthmaßen, daß auch in den Stellen, in welchen von dem weltbildenden Gott, von seiner Güte, von seiner Wohlthätigkeit und andern seiner Eigenschaften die Rede ist, nur von dem Worte Gottes gesprochen würde. Dies ist aber doch nicht die Ansicht, welche Philon verfolgt, sondern Gott selbst wird als Weltbildner von ihm betrachtet und als die erste Ursache; das Wort Gottes dagegen erscheint ihm nur als das Werkzeug, durch welches Gott Alles gestaltet [3]). Da-

1) De somn. I, 39 p. 655.

2) De monarch. II, 5 p. 225. *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.*

3) De Cherub. 35 p. 161 f. *ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γινόμενον δι' ὀργάνου μέν, ὑπὸ δὲ αἰτίου πάντως γί-*

her kann man die Sätze des Philon von der Undenkbarkeit, Unaussprechlichkeit und Eigenschaftlosigkeit Gottes nur als ein Bestreben ansehen, sein Wesen an und für sich, ohne alle Beziehungen zur Welt zu denken, ein Bestreben, welches er ernsthaft genug meinen mochte, welches er aber doch fest zu halten nicht im Stande war. Mag er auch sagen, Gott gehöre nicht zu dem Verhältnißmäßigen, mag er deswegen die wirkende Kraft Gottes, durch welche er die Welt gemacht habe, von Gott selbst unterscheiden und behaupten, daß durch die Wirkungen dieser Kraft, durch die Schöpfung, Gott nicht verändert werde*); so ist dies doch nur eine ganz abstracte Vorstellungsweise, welche in seiner Lehre gar keine Wurzel fassen kann und welcher er selbst fast unaufhörlich zu widersprechen genöthigt ist. So

---

νεται. — — τί οὖν ἐστὶ δημιουργὸς πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ; — — εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου) τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλη δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ἂν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη. Dies ist der gewöhnliche Sprachgebrauch des Philon; doch ist auch dieser nicht fest; denn zuweilen wird gesagt, daß einiges, nemlich das Gute, nicht allein von Gott, sondern auch durch Gott gebildet werde. Leg. alleg. I, 13 p. 51.

*) De mut. nom. 4 in. p. 582. *τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ. ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον. — — τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι, τὴν βασιλικήν, τὴν εὐεργετικήν. — — ταύτων συγγενής ἐστι καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις, ἣ καλουμένη θεός· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατὴρ κτλ.*

erklärt er es für einen Ausspruch der höhern Begeisterung, deren er sich rühmt, daß zwei höchste Kräfte um Gott wären, die Güte und die Macht, daß durch die erste er die Welt erzeugt hätte, durch die zweite über die Welt herrschte, daß aber diese Kräfte durch das Wort, welches die Mitte zwischen ihnen hielte, verbunden würden, so daß durch dieses Wort Gott Herrscher und gut wäre[1]). Eine solche Darstellungsweise setzte doch voraus, daß Gott entweder ursprünglich als gut und als Herrscher oder daß er als beides durch seine Verbindung mit dem Worte geworden gedacht werden sollte. Ließ sich doch überhaupt die Verbindung, in welcher Gott mit seinen Kräften vorgestellt wird, nicht anders denken, als nur in einem Verhältnißbegriffe, welcher nothwendig mit dem Wesen Gottes unveränderlich verknüpft werden mußte. Diese Nothwendigkeit erkannte in der That auch Philon an, wenn er in einem später berühmt gewordenen Bilde lehrte, Gott könnte niemals aufhören wirksam zu sein, weil es ihm eigenthümlich zukomme, zu wirken, so wie dem Feuer zu brennen und dem Schnee zu kälten[2]).

Diese Richtung der Gedanken des Philon ist in der That merkwürdig. Er bemüht sich, den Begriff Gottes von allen Vermischungen mit den Begriffen weltlicher Dinge rein zu erhalten. Deswegen ist er dem Pantheismus feind, deswegen stellt er den Gegensatz zwischen Gott

---

1) De Cherub. 9 p. 143 f. *λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.*

2) Leg. alleg. I, 3 p. 44 *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χίονος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.*

und der Welt auf eine so scharfe Weise dar, daß man darin die Furcht nicht verkennen kann, irgend eine Berührung zwischen Gott und seinem Geschöpfe zuzulassen, deswegen schiebt er zwischen Gott und der Welt die Kräfte oder das Wort Gottes ein, welchen er die Bedeutung selbstständiger Wesen gibt. Gott ist getrennt seinem Wesen nach von dem gesammten Werden; nicht gering ist der Mangel, welcher eine jede andere Natur von Gott unterscheidet; Alles ist seiner ganzen Art nach von ihm verschieden[1]). Aus der Materie zwar hat er Alles gemacht, aber ohne sie anzutasten, denn es war dem Wissenden und Seligen nicht gebührend, die unbestimmte und zusammengemischte Materie zu berühren[2]). Er umfaßt die ganze Welt, ist aber außer ihr[3]). Aber in dieser Richtung weiß Philon sich nicht zu erhalten. Es gelingt ihm nur Zwischenglieder zwischen die Welt und Gott einzuschieben und indem er diese als die Kräfte oder als das Wort Gottes darstellt, Gott selbst aber durch dieselben wirkend und Alles von sich abhängig machend sich denken muß, gehen auch alle die Bestimmungen, welche diese Kräfte Gottes treffen, auf Gott selbst zurück. Er wird als Schöpfer und Regierer der Welt, als die erste Ursache, als gut und wohlthätig geschildert, er wird auch wieder, obgleich sein Wesen sonst unerkennbar genannt wurde, als der Gegenstand der

1) De sacrif. Abel. 28 p. 181. *ἄμεινον δὲ οὐδὲν ἐπινοῆσαι θέμις τοῦ αἰτίου, ὁπότε οὐδὲ ἴσον, ἀλλ' οὐδὲ ὀλίγῳ καταδεέστερον, ἀλλ' ὅλῳ γένει καταβεβηκὸς ἅπαν τὸ μετὰ θεὸν εὑρίσκεται.*

2) De vict. offer. 13 p. 261 fin.

3) De posterit. Caini 5 p. 228 f.

schönsten Wissenschaft bezeichnet[1]). Jenes Bestreben ist vergeblich und es verräth uns nur eine Neigung des Philon, welche in einer andern seiner Richtungen ihre Hemmung findet.

Mit diesen beiden Richtungen, zwischen welchen Philon's Lehre schwebt, läuft eine andere schwankende Bewegung in seinen Behauptungen parallel. Je größer ihm die Kluft zwischen Gott und den weltlichen Dingen erscheint, um so weniger kann er dem Menschen eine Erkenntniß Gottes zugestehen; sieht er daher auf die Beschränktheit der weltlichen Dinge, so findet er ein wahres und vollkommenes Schauen Gottes unmöglich; aber auf der andern Seite fühlt er doch auch das Streben der Vernunft nach dem Höchsten, nach wahrer Vollendung und will dem Menschen die Hoffnung eines vollkommenen Schauens nicht nehmen. Der ersten Annahme gehört es an, wenn er dem Menschen nur ein Schauen Gottes wie durch einen Spiegel zuschreibt[2]). In dieser Richtung geht er so weit, nicht einmal dem Moses ein wahres Schauen Gottes zuzugestehen. Weiter dringe des Menschen Einsicht nicht, als nur Gottes Sein zu erkennen. Durch die ihm untergeordneten Kräfte, aus seinen Wirkungen erkennen wir ihn; diese aber offenbaren uns nur sein Vorhandensein, nicht sein Wesen. Wenn man sage, Gott könne geschaut werden, so sei dies nur uneigentlich zu verstehen. - Hier

---

1) De vict. off. 13 fin. p. 262. *τί γὰρ μάθημα κάλλιον ἐπιστήμης τοῦ ὄντως ὄντος θεοῦ;*

2) De decal. 21 fin. p. 198. *ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα.* De vita cont. 10 p. 483 fin.

behandelt Philon das Streben, mehr von Gott zu wiſſen, als daß er iſt, als eine übermäßige Thorheit[1]). Er hätte ja wohl in ſeiner Anſicht dafür anführen können, daß Gott ſeiner Wahrheit nach eben nichts Anderes ſei, als das Seiende, von welchem daher überhaupt auch nichts Anderes erkannt werden könnte, als das Sein. Aber man ſieht in dieſer Unterſcheidung zwiſchen dem Weſen und dem Sein Gottes deutlich das Bedürfniß ſich regen, noch etwas Anderes als das Seiende unter Gott ſich zu denken. Wie er nun aber von dem Streben der Vernunft nach dem Vollkommenen der andern Anſicht zugeführt wird, offenbart ſich daran, daß er das Beſtreben Gott zu ſchauen als den Weg zur vollkommenen Glückſeligkeit betrachtet[2]). Aber freilich des Menſchen Kräfte reichen nicht zu, dieſes höchſte Ziel zu erlangen. Aus ſich kann keiner Gott ſchauen; Gott muß ſich ihm zeigen. Selbſt wenn von einer nur unvollkommenen Erkenntniß Gottes die Rede iſt, wird ausdrücklich dagegen Einſpruch gethan, daß der Menſch durch ſeine eigenen Kräfte Gott ſchaue; nicht der Menſch ſieht Gott, ſondern Gott offenbart ſich dem Menſchen[3]).

---

1) De poster. Caini 48 p. 258. *τὸ δὲ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὂν οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δέ ἐστιν, ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. — — ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ μέχρι τοῦ καταμαθεῖν, ὅτι ἔστι τι καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. περαιτέρω δὲ καὶ σπουδάζειν τρέπεσθαι, ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν, ὠγύγιός τις ἠλιθιότης. — — — αἵται* (sc. *αἱ δυνάμεις*) *γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ὕπαρξιν ἐκ τῶν ἀποτελουμένων αὐτοῖς παρισιᾶσι.*

2) De vita cont. 2 p. 473.

3) De poster. Caini 5 fin. p. 229; de Abrah. 17 fin. p. 13.

Dies weist nun offenbar auf einen mystischen Prozeß im Schauen Gottes hin, und in diesem Gebiete ließ sich denn auch die Vorstellung bilden von einer unbegreiflichen Steigerung der menschlichen Fähigkeit über jede durch seine beschränkte Lage gegebene Grenze hinaus. Durch eine solche sollen wir nun ein wahres Schauen Gottes, nicht durch den Spiegel, nicht durch diese Welt, durch seinen Schatten, durch sein Wort, sondern in ihm selbst gewinnen können, und es ist derselbe Moses, welchem, wie wir so eben bemerkten, nur die Erkenntniß, daß Gott ist, zugestanden wurde, welchem jetzt Philon ein Schauen Gottes in ihm selbst zuschreibt. Auch wird hinzuzusetzen nicht vergessen, daß diese höchste Erkenntniß Gottes auch zugleich die Erkenntniß des Niedern, der Kräfte Gottes und der Welt, in sich einschließen müsse*). In dieser höchsten Wissenschaft wird der Mensch nicht mehr geleitet von den Kräften Gottes, von seinen Engeln, sondern von Gott selbst, und gleichen Schrittes schreitet er mit jenen

---

ὃς ἕνεκεν φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς αὐτὸν οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα, διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεόν, ἀλλ' ὅτι ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ. καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινὰ δι' αὐτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὂν μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸ καὶ παραδείξαντος.

*) Leg. alleg. III, 33 p. 107. ἔστι δέ τις τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς, τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς τὸ μένον, ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γεννητὸν ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τόν τε λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον. — — — μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν, ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ.

Kräften Gottes vorwärts, so daß er ihnen in der That gleich gestellt zu werden verdient[1]).

Auf einer so in aller Rücksicht schwankenden Grundlage ließ sich eine feste Ansicht von der Welt und ihren Verhältnissen nicht erbauen. Wollen wir die Ansichten des Philon über diese Gegenstände erforschen, so haben wir zunächst auf seine Lehre von den Kräften Gottes zu achten. Diese unterscheidet er bestimmt von Gott selbst; er betrachtet sie als seine Werkzeuge, als seine Diener in der Bildung der Welt[2]). Sie sind theils von wohlthätiger, theils von strafender Macht, welche letztere jedoch auch immer nur Gutes bezweckt, indem die Strafe zur Unterdrückung des Bösen dienen soll[3]). Daß er in seinen Vorstellungen diesen Kräften eigenes Dasein, Für-sich-bestehen oder Persönlichkeit beilegte, geht aus vielen seiner Aeußerungen hervor. Er betrachtet zwar die Gesammtheit dieser Kräfte als die übersinnliche Welt, als die Welt der Ideen, worin er sich ganz der Platonischen Lehre anschließen zu wollen scheint[4]); auch sagt er, wenn Jemand Worte ohne Bild gebrauchen wolle, so müsse er bekennen, daß die übersinnliche Welt nichts Anderes sei, als das Wort Gottes, welcher so eben die Welt bilde[5]). Allein das Wort Gottes selbst sieht er

---

1) De migr. Abrah. 31 p. 463.

2) De poster. Caini 6 p. 229; de vict. offer. 13 p. 261 fin.

3) De conf. ling. 34 p. 431.

4) De vict. offer. 13 p. 261 fin. *ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι.*

5) De creat. mundi 6 p. 5. *εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις*

als ein persönliches Wesen an, wenn er es den erstgeborenen Sohn Gottes nennt, oder wenn er als den erstgeborenen Engel, den vielnamigen Erzengel bezeichnet, oder wenn er es als den Gott der unvollkommenen Dinge und den zweiten Gott preist[1]). Wenn es noch anderer Beweise bedürfte, so würden wir uns auf die Lehre des Philon von den Engeln berufen, die er mit den Heroen und Dämonen der Griechen vergleicht, von welchen er nach einer von den Pythagoreern entnommenen Vorstellungsweise die Luft erfüllt sein, welche er auch als Seelen in die Körper sterblicher Menschen eingehen läßt, um in bestimmten Zeiträumen aus ihnen sich wieder zu erheben[2]). Diese Engel werden nun auch Worte Gottes genannt[3]) und es wird gesagt, daß von ihnen als unkörperlichen Wesen und unsterblichen Seelen der göttliche Ort und der heilige Raum, d. h. die übersinnliche Welt erfüllt sei[4]). Man sieht also, wie Philon theils die Worte Gottes als Personen betrachtet, theils auch darauf ausgeht, die Lehre von den Engeln mit der Lehre von den

---

χρῆσθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.

1) De agricult. 12 p. 308; de conf. ling. 28 p. 427; leg. alleg. III, 73 p. 128; fragm. ap. Euseb. praep. ev. VII, 13 p. 625 ed. Mang.

2) De somn. I, 22 p. 641 f.

3) Leg. alleg. III, 62 p. 122; de conf. ling. 8 fin. p. 409 etc.

4) De somn. I, 21 p. 640. εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων· ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. Nach einigen andern Stellen ib. 19 p. 638; 23 p. 643 wird diese Lehre etwas anders gewendet, wovon später die Rede sein wird.

Ideen in Verbindung zu bringen, und demnach die einzelnen Ideen ebenso zu einzelnen Wesen macht, wie die Ideenwelt selbst.

Im Einzelnen stellt die Lehre des Philon von der Vermittelung der Welt mit Gott durch die Ideen nur sehr verworren sich dar. Es scheint, daß hierauf die Nothwendigkeit, in der allegorischen Auslegung an bestimmte Stellen der Schrift sich anzuschließen, großen Einfluß ausübte. Im Ganzen äußerte er, daß die Kräfte Gottes unbestimmbar wären, so wie Gott selbst [1]); auch die Engel sind unzählig, wie die Sterne. Dabei fühlte er nun aber doch wohl das Bedürfniß, diese unzählige Zahl unter gewisse allgemeinere Abtheilungen zu bringen, um sie einigermaßen begreiflich oder auch nur darstellbar zu machen. Seine Aeußerungen hierüber sind jedoch nicht in Uebereinstimmung unter einander. Zuweilen zählt er sechs oberste Kräfte, welche von dem obersten Gott ausgehen [2]), zuweilen beschränkt er diese für eine begriffsmäßige Anordnung zu große Zahl, schwankt aber wieder zwischen den Zahlen drei und zwei, wenn er nicht gar alle Kräfte unter eine Gesammtkraft, das Wort Gottes, bringt. Als die zwei obersten Kräfte Gottes nennt er zuweilen die schaffende Güte und die herrschende Kraft, zuweilen auch die wohlthätige und die strafende [3]). Die Verbindung dieser bei-

1) De sacrif. Abel. 15 p. 173. *ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ.* De creat. mundi 6 p. 5. *ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταὶ καὶ ἀτελεύτητοι.*

2) De profug. 18 p. 560.

3) De sacrif. Abel. 15 p. 173; de Abrah. 24 p. 19; de vita Mos. III, 8 p. 150; de conf. ling. 34 p. 431; quis rer. div. her. 34 fin. p. 504.

den sucht er aber bald in Gott selbst, bald findet er sie in einer dritten Kraft Gottes, in dem Wort Gottes[1]). Man sieht, wie diese Unsicherheit mit seinem Schwanken zusammenhängt, welches bald sich dahin neigt, Gott selbst als Schöpfer zu verehren, bald die schöpferische Kraft als von ihm verschieden zu betrachten. Wird nun das Wort Gottes als das Mittlere zwischen den beiden höchsten Kräften beschrieben, so steht diesem auch die Annahme nicht fern, daß vom Worte alle Kräfte zusammengefaßt werden, daß es die höchste Idee bezeichne, welche alle andere Ideen in sich enthalte. Diese Ansicht müssen wir wohl als die betrachten, welcher Philon vorherrschend sich zuneigte; denn außerdem, daß der Begriff des göttlichen Wortes eine sehr ausgezeichnete, fast durch seine ganze Lehre hindurchgehende Rolle spielt und ihm überhaupt das Verhältniß des verborgenen Gottes zu seiner Offenbarung bezeichnet[2]), steht er auch mit der Neigung des Philon zur Platonischen Ideenlehre in der nächsten Verbindung,

1) De sacr. Abel. 15. p. 173. *ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος, εἰς ὧν ὁ μέσος.* De Abrah. 24 p. 18 f.; de profug. 19 p. 561; de Cherub. 9 p. 143 f. *κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν. καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.*

2) Darauf beruht der Gegensatz zwischen dem *λόγος* und dem *λέγων αὐτός*. De sacrif. Abel. 18 p. 175. *ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει.* Dahin ist auch die Stelle de ebriet. 8 p. 361 f. zu ziehen, wo Gott als der Vater, seine Wissenschaft oder Weisheit aber, welche vom *λόγος* nicht verschieden ist, als die Mutter der Welt beschrieben wird.

indem das göttliche Wort ihm den allgemeinen Ort der Ideen, die überſinnliche Welt oder die Idee der Ideen bedeutet[1]).

Indem nun das Wort Gottes nach dieſer Anſicht als das Weſen gedacht wird, welches zum Werkzeuge der Weltſchöpfung dient, gibt Philon ihm ein doppeltes Verhältniß eines Theils zu Gott, anderes Theils zu der Welt. Er vergleicht dies Verhältniß mit dem, welches zwiſchen dem innerlichen und dem ausgeſprochenen Gedanken (*λόγος ἐνδιάθετος, προφορικός*) des Menſchen ſtattfindet. Die Welt der Ideen, welche in Gott iſt, offenbart ſich in der ſinnlichen Welt und dieſe verhält ſich zu jener, wie das ausſtrömende Gewordene zu ſeiner ewigen Quelle[2]). Es iſt hieraus begreiflich, warum Philon nach der früher ſchon erwähnten Anſicht es für unmöglich hielt, daß die weltlichen Dinge das Wort Gottes und die Ideen rein für ſich zu erkennen vermöchten; nur in wiefern dieſe Ideen in die Welt eingetreten ſind, nur in ſo fern können ſie auch der Welt zugänglich ſein; die reine Vernunft würde ſie zu erfaſſen vermögen, aber die in der ſinnlichen Welt mit der Sinnlichkeit vermiſchte Vernunft iſt dazu nicht fähig; ſie kann nur die Abbilder der Ideen erblikken[3]). Deswegen erklärt er auch, daß die Kräfte Gottes über jeden ſprachlichen Ausdruck hinausgehen[4]). Es ver-

1) De creat. mundi 5 p. 4; 6 p. 5.

2) De vita Mos. III, 13 p. 154.

3) De monarch. I, 6 p. 218 f. Gott ſpricht: *μήτ' οὖν ἐμέ, μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. τῶν δὲ ἐφικτῶν, ὡς εἶπον, ἑτοίμως καὶ προθύμως μεταδίδωμι.*

4) De migr. Abrah. 8 p. 442. *νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ*

steht sich, daß hierbei die Hoffnung frei gehalten wird, daß wir uns von der Sinnlichkeit werden befreien können, um einst oder auch jetzt schon auf mystischem Wege zur Erkenntniß der reinen Ideen uns erheben zu können. Daher spricht Philon nicht selten von dem Worte Gottes und von den Ideen als von Gegenständen unserer Erkenntniß, durch welche uns auch eine Erkenntniß des Göttlichen vermittelt werden soll, wenn auch nur in so weit einzusehen, daß sein Wesen weit entfernt ist von menschlichen Gedanken[1]). In diesem Sinne wird das Wort Gottes der Dolmetscher genannt[2]).

Diese Lehre von den Kräften Gottes, welche genau von Gott unterschieden werden und das Wesen Gottes nicht berühren sollen, aber doch zugleich als wesentlich mit Gott verknüpft gedacht werden, schließt sich offenbar an die Ansicht an, welche die Welt aus einer Emanation Gottes herzuleiten trachtet. Philon bekennt sich entschieden zu dieser Ansicht, obgleich er sie nicht folgerecht durchzuführen gewußt hat, wie später bemerkt werden wird. Die Hauptzüge der Emanationslehre liegen klar vor, wenn Philon Gott als ein Licht beschreibt, welches nicht nur sich selbst erleuchte, sondern auch tausend Strahlen ausschieße, die zusammen die übersinnliche Welt seiner Kräfte bilden sollen[3]), oder wenn er in einem schon früher an-

---

ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν (αὐτῶν?) ἅπαντες ἅπαξ λόγοι.

1) De somn. I, 11 p. 630; leg. alleg. III, 73 p. 128; quod deus immut. 1 p. 273; de conf. ling. 20 p. 419.

2) Leg. alleg. l. l.

3) De Cherub. 28 p. 156. αὐτὸς δὲ ἂν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυ-

geführten Bilde die Wirksamkeit Gottes, durch welche er die Ursache der Welt ist, mit der Art vergleicht, wie das Feuer die Wärme und der Schnee die Kälte aussende. Denn die Bilder, in welchen dieser Vorgang geschildert wird, lassen ihn als einen Naturprozeß ansehen, in welchem Gott seine Kräfte aus sich entläßt oder ihr Ausgehen aus sich geschehen läßt, ohne daß dabei irgend eine Veränderung in ihm vorginge; es herrscht dabei auch die Ansicht, daß die Kräfte, so wie sie aus Gott entlassen werden, geringer sind als Gott selbst, daß also eine herabsteigende Stufenleiter des Daseins von da an beginnt. Dies drückt sich sehr entschieden in den Namen aus, mit welchen Philon den Begriff des göttlichen Wortes zu bezeichnen pflegt, wenn er bald das Bild Gottes, bald noch stärker den Schatten Gottes in ihm zu erkennen glaubt [1]). Und bei diesem Anfange des Herabsteigens läßt er es auch nicht bewenden, vielmehr so wie Gott das Vorbild des Wortes ist, so ist auch wieder das Wort Vorbild anderer Dinge,[2]), von welchen ausdrücklich der Mensch genannt wird. Oder wie Gott ein ausstrahlendes Licht zu sein sich gefallen lassen muß, so wird auch dasselbe Bild weiter fortgeführt und den Kräften, welche um Gott sind, ein eben solches

---

ρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Etwas anders ist dies Bild gewendet de somn. I, 19 p. 638.

1) De monarch. II, 5 p. 225; leg. alleg. III, 31 p. 106. *σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν.*

2) Leg. alleg. l. l. *ὥσπερ γὰρ ὁ θεος παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα.*

glänzendes Licht beigelegt, welches sie ausblitzen[1]). Um nicht zu sehr in seine Bilder uns zu verlieren, bemerken wir nur, daß es in der Darstellungsweise des Philon lag, indem er das Wort Gottes als die höchste Idee und die höchste Kraft Gottes betrachtete, niedere und untergeordnete Ideen oder Kräfte anzunehmen, welche sich zu dem Worte verhielten, wie das Wort Gottes selbst zu Gott, wie die niedern Begriffe zu den höhern. In dieser Richtung liegt es denn auch, daß er die Engel als Zwischenwesen zwischen den Strahlen des göttlichen Lichtes und der menschlichen Seele betrachtet. Diese nemlich soll nur in ihrem höchsten Streben von jenen Strahlen erleuchtet werden, wenn sie aber tiefer herabsinkt, noch das Licht der Engel zu sehen vermögen[2]).

In einer solchen Ansicht von den herabsteigenden Graden göttlicher Ausflüsse scheint sich der Gedanke bemerkbar zu machen, daß ein Uebergang gesucht werden müsse aus dem Gebiete des Vollkommenen, welchem Gott angehört, welchem auch wohl gewissermaßen noch die obersten Kräfte als unmittelbare Ausflüsse des göttlichen

---

1) Quod deus immut. 17 p. 284. *δυνάμεις —, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀνασῐ́πτουσιν.*

2) De somn. I, 19 p. 638. *ἡ ἀσκητικὴ διάνοια — — ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.* Im Folgenden ist es bemerkenswerth, daß die göttlichen Strahlen *πράγματα* genannt werden, die wahren Dinge, im Gegensatz gegen ihre Abbilder, die *λόγοι*, ganz gegen den Platonischen Sprachgebrauch, der auch von andern Platonikern späterer Zeit nicht festgehalten wird. Ib. 23 p. 643.

Wesens, als wahre Abbilder desselben zugezählt werden konnten, in das Gebiet des Unvollkommenen, welches in dieser Welt gefunden wird. Wie wir schon im Allgemeinen bemerkt haben, daß in der orientalischen Richtung der Philosophie das Gefühl der Unvollkommenheit dieser Welt, das Gefühl des Uebels sehr stark hervortritt, so finden wir dies auch beim Philon herrschend, der damit auch nicht weniger die Neigung verbindet, die erhabene Idee Gottes außer aller Berührung mit diesem Uebel sich zu denken. Zwar haben wir unter den Kräften, welche aus Gott ausfließen sollen, auch die strafende Kraft bemerken müssen; sie wird aber nur mit dem Zusatze eingeführt, daß sie nichts Uebles zufüge, sondern nur zum Guten diene; sie setzt schon ein Böses voraus, welches durch die Strafe gebüßt und getilgt werden soll. In jener Neigung werden nun Geschäfte erwähnt, welche für Gott sich nicht schicken, welche er seinen untergeordneten Dienern überlassen muß[1]). Es ist ein allgemein durch die Lehre des Philon verbreiteter Gedanke, daß nur das Gute von Gott stammen könne, daß alles Uebel also, wie es in der Welt gefunden wird, aus einer andern Quelle fließen müsse[2]). Aus welcher Quelle es abgeleitet werden sollte, darüber schien die Ansicht von den absteigenden Ausflüssen Gottes schon die Weisung gegeben zu haben. Phi-

1) De conf. ling. 34 p. 431.

2) De creat. mundi 24 p. 17. *ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις.* Es ist merkwürdig, daß in dieser Stelle, wo Philon an die Ueberlieferungen von der Schöpfungsgeschichte sich anschließt, zugegeben wird, daß Gott auch die *ἀδιάφορα* bilden könne. De conf. ling. 35 p. 432.

lon ist im Allgemeinen der Meinung, daß ein jedes, was von einem Andern abstammt, nicht vollkommen sein kann; seiner Natur nach ist es leidend; Gott allein kommt das Thun zu[1]), weswegen wir es denn auch im Gange seiner Gedanken folgerichtig finden müssen, wenn er das Wort Gottes nur als ein Werk oder als ein Werkzeug Gottes betrachtet. Setzte nun Philon die Stufenleiter abhängiger Wesen immer weiter fort, so mußte er natürlich auf immer unvollkommenere Dinge stoßen; dachte er sich diese Stufenleiter als eine Reihe untergeordneter Begriffe, welche unter einander im Gegensatz stehen, so mußte er die Ansicht von der Welt fassen, als sei sie nothwendig zusammengesetzt aus entgegengesetzten Beschaffenheiten, die unter einander sich wechselseitig beschränken und befehden[2]), und in allen diesem konnte er hinlängliche Gründe für die Unvollkommenheit der Welt finden. Er geht in dieser Richtung so weit, daß er sogar die göttliche Machtvollkommenheit sich beschränkt denkt durch das physische Unvermögen der weltlichen Dinge, die göttlichen Gnadengeschenke aufzunehmen[3]), daß er deswegen auch

1) De Cherub. 24 p. 153 *ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν.* Die Kräfte Gottes werden freilich auch *ἀγέννητοι* genannt, Gottes Wort heißt aber auch der erstgeborne Sohn Gottes.

2) De incorrupt. mundi 20 p. 507.

3) Quod deus immut. 17 p. 284 f. *εἰδὼς τοίνυν ὁ δημιουργὸς τὰς περὶ αὐτὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀρίστοις ὑπερβολὰς καὶ τὴν τῶν γεγονότων, εἰ καὶ σφόδρα μεγαλαυχοῖεν, φυσικὴν ἀσθένειαν, οὔτε εὐεργετεῖν, οὔτε κολάζειν, ὡς δύναται, βούλεται, ἀλλ' ὡς ἔχοντας ὀρθῆς δυνάμεως τοὺς ἑκατέρου μεθέξοντας.*

sagt, Gott gebrauche reine Kräfte gegen sich selbst, gemischte gegen das Werden, weil dieses die reinen Kräfte nicht zu fassen vermöge[1]).

Hiermit hätte das philosophische Bedürfniß des Philon sich wohl befriedigen können. Aber es bewegt ihn noch ein Interesse praktischer Art, an welches sich jedoch auch wohl eine theoretische Bedenklichkeit anschließen mochte. Wenn Philon durch seine Emanationslehre auf die Annahme einer Stufenleiter der Wesen und mithin auch unvollkommener Wesen geführt worden war, so lagen ihm doch alle diese Grade des Daseins in dem Gebiete der übersinnlichen Welt, und damit des Ewigen ohne Veränderung und Werden. Nur Ideen, welche zugleich als Geister gedacht werden, erzeugen sich auf solche Weise. Wenn es nun aber auch eine sinnliche, veränderliche Welt und körperliche Dinge in derselben gibt, so mußte das Dasein aller dieser Dinge aus einem andern Grunde abgeleitet werden. Zu diesem Zwecke bot sich ihm nun der Begriff der griechischen Philosophen von der Materie dar[2]). Er nahm denselben auf, überwiegend in dem Sinne, in welchem ihn die Stoiker ausgebildet hatten, wiewohl er zuweilen eine Neigung zeigt, ihn ungefähr in der Weise des Platon oder des Aristoteles zu gebrauchen. Denn wenn er sie als eine blinde, seelenlose Kraft beschreibt, so fällt ihm wohl die Bedenklichkeit ein, ob nicht durch die Wirksamkeit einer solchen Kraft in der sinnlichen Welt die Macht Gottes beschränkt werden sollte, und er möchte

1) L. l.

2) De Cherub. 35 p. 162.

nun wohl die Materie als ein Nicht-Seiendes bezeichnen[1]) oder als ein bloßes Vermögen, womit ihm die stoische Lehre, daß sie etwas schlechthin Leidendes sei, in Uebereinstimmung erscheinen konnte. Aber entschieden betrachtet er sie doch als eine form- und eigenschaftlose körperliche Masse, welche an sich träge und unbewegt, der Bewegung im Raume Widerstand leistet, durch Bewegung jedoch zu Allem gebildet werden kann[2]). So tritt ihm denn die Unvollkommenheit der Dinge noch auf eine ganz andere Weise hervor, als sie nach vorher erwähnten Begriffen erscheinen konnte. Es ist nicht allein ein gradweise wachsender Mangel der Dinge in der Welt, welcher in ihr zum Vorscheine kommt, sondern in einer positiven Kraft ist sie gegründet, welche von Natur blind und der Vernunft unfolgsam, niemals ganz dem Gebote des Guten sich bequemen, niemals in Wahrheit das Gute in sich aufnehmen kann, sondern indem sie mit der Vernunft in Verbindung kommt, das lautere Wesen derselben nur trübt und verunreinigt[3]). Nun erst läßt sich begreifen, wie Philon sich gedrungen sehen konnte, einen wesentlichen Unterschied zwischen den reinen Ideen oder Engeln zu machen und zwischen den Geschöpfen dieser Welt, welche durch

---

1) Quod deus immut. 25 p. 290. *γένεσις δὲ ἡ μὲν ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι.* De nom. mut. 5 fin. p. 585; de creat. mundi 26 fin. p. 19; de somn. I, 13 fin. p. 632.

2) De creat. mundi 2 p. 2. *τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ.* Ib. 5 p. 5. *οὐσίᾳ — δυναμένῃ γενέσθαι πάντα. ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος.*

3) De ebriet. 9 p. 362; quod deus immut. 17 p. 284 f.; de nom. mut. 6 p. 585.

ihre Verbindung mit der Materie jenen sich entfremden mußten.

Aber es steht hiermit auch das praktische Interesse des Philon in Verbindung, oder vielmehr die Lehre von der menschlichen Freiheit, welche als Grundlage seiner Ermahnungen an die Menschen angesehen werden muß. Zwar scheint er keiner weitern Hülfe zu bedürfen, um diese Lehre zu befestigen, wenn er sich zu ihrer Behauptung auf den allgemeinen Grundsatz beruft, daß die Glieder der Gegensätze in der Welt nicht von einander getrennt werden könnten. Da nun das Nothwendige in der Welt war, so mußte auch das Freie in ihr sein[1]). Allein dieser Satz hat ganz das Ansehen, als sollte er nun die Verlegenheit verbergen, in welcher sich Philon befindet, indem er eine Lehre vertheidigt, die mit seinen sonstigen Grundsätzen in vielerlei zweifelhafte Berührungen geräth und von welcher er wohl wissen mußte, wie sie einen Hauptpunkt des Streites zwischen den Stoikern und Akademikern abgegeben hatte. Er berührt auch wirklich diesen Streit, wenn er erwähnt, daß der Mensch allein von einer solchen gemischten Natur sei, daß er Gutes und Böses in sich aufnehmen könne[2]). Die Bedenklichkeiten, welche hierüber herrschen konnten, mußten dem Philon in

1) De confus. ling. 35. p. 432. *ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ, τὸ ἑκούσιον, εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν ἀναδειχθῆναι.*

2) De creat. mundi 24 p. 17. *τὰ δὲ τῆς μικτῆς ἐστὶ φύσεως, ὥσπερ ἄνθρωπος, ὃς ἐπιδέχεται τὰ ἐναντία, φρόνησιν καὶ ἀφροσύνην κτλ.* Nach de conf. ling. 35 p. 432. ist der Mensch allein in diesem Falle, doch gilt es wohl auch von den weniger vollkommenen Engeln.

der That sehr groß vorkommen, da er sowohl nach der Seite der göttlichen Natur, als auch der Materie überall die Abhängigkeit der weltlichen Dinge anzuerkennen hatte. Wenn er Gott allein das Thun, den Geschöpfen nur das Leiden zuschreibt, wenn er lehrt, Gott lenke die Seele, wohin er wolle, wenn ihm die Werke des Menschen wie nichts erscheinen[1]), wo bleibt da die Freiheit unseres Willens? Wenn aber mit den göttlichen Wirkungen die Freiheit nicht bestehen will, so noch weniger mit dem Widerstande oder dem Einflusse der Materie, denn nur das Göttliche ist das Freie, die Materie aber das Nothwendige[2]). So scheint denn die menschliche Seele in der Mitte zwischen zwei Nothwendigkeiten, die außer ihrer Gewalt sind, zu schweben. In dieser Lage erblickt sie Philon wirklich und besonders hebt er die Nothwendigkeit hervor, welche der Seele aus der göttlichen Ursache fließt. In der Seele, welche von Gott befruchtet wird, wächst das Gute auf allein durch Vorsorge der Natur, ohne Kunst; die Vernunft läßt, indem die göttliche Gnade in ihr Alles hervorbringt, ihre eigenen Entschlüsse und Thätigkeiten fahren und wird gleichsam vom Freiwilligen befreit[3]). Jede gute Re-

1) Leg. alleg. II, 21 p. 82.

2) De somn. II, 38 p. 692. *καὶ γὰρ ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.* Quis rer. div. her. 55 p. 512. *ταῖς σώματος ἀνάγκαις.*

3) De migr. Abrah. 7 p. 441. *τότε μελέται μὲν καὶ πόνοι καὶ ἀσκήσεις ἡσυχάζουσιν, ἀναδίδοται δὲ ἄνευ τέχνης φύσεως προμηθείᾳ πάντα ἀθρόα, πᾶσιν ὠφέλιμα. καλεῖται δὲ ἡ φορὰ τῶν αὐτοματιζομένων ἀγαθῶν ἄφεσις, ἐπειδήπερ ὁ νοῦς ἀφίεται τῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς ἐνεργειῶν καὶ ὥσπερ τῶν ἑκουσίων ἠλευθέρωται διὰ τὴν πληθὺν τῶν ἰομένων καὶ ἀδιαστάτως ἐπομβρούντων.*

gung in der Seele geschieht nur durch Gottes Leitung, aber ebenso wenig ist auch das Schlechte in der Seele anders als aus Gottes Willen und durch die Gewalt der sinnlichen Begehrungen, welche die Materie in uns anfacht. Einigen Menschen ist es unmöglich, das Gute zu gebrauchen, welches Gott in sie gelegt hat. Philon scheut sich nicht zu sagen, daß die Schlechten durch den Zorn Gottes geworden sind, so wie die Guten durch seine Gnade, obgleich er hinzusetzen muß, daß man nur in uneigentlichem Sinne von Gottes Zorn sprechen könne[1]). Er betrachtet es als einen Zwang der Natur, wenn Jemand ohne Vernunft durch den Strom der äußern Wahrnehmungen dahingeführt wird[2]). Er nimmt an, es entferne der Lauf der natürlichen Dinge mehr und mehr den Menschen von der ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit, in welcher er von Gott geschaffen worden, und so erscheint ihm der Sündenfall des ersten Menschen als ein natürliches Ereigniß, von den später gebornen Menschen aber hält er es noch weniger für möglich, daß sie der Sünde entgehen können, wovon natürlich die erste Ursache das Werden in der Materie ist[3]). So ist dem Menschen nichts eigen, nicht das Gute, nicht das Böse, in der Vernunft wirkt nur Gott, die Materie aber in den unver-

---

1) Ib. 31 p. 462 f.; leg. alleg. I, 13 p. 50; quod deus immut. 15 p. 283. *οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ' ἀγαθοὶ χάριτι.*

2) De sacrif. Abel. 32 fin. *ἀλόγως ὑπὸ τῆς τῶν ἐκτὸς αἰσθήσεων φορᾶς ἀγόμενος.*

3) De creat. mundi 47 ff. p. 32 ff.; quis rer. div. her. 59 p. 515; de nom. mut. 6 p. 585; de vita Mos. III, 17 p. 157.

künftigen Bewegungen der Sinnlichkeit[1]). Man muß gestehen, daß Philon in seinen theoretischen Ansichten viele Veranlassung finden mußte, an der Freiheit des Menschen zu zweifeln. Daß er ihr dennoch in festem Glauben anhing, das floß unstreitig nur aus seiner praktischen Richtung. Das praktische Interesse, welches er hatte, die Menschen zur Tugend zu ermuntern, treibt ihn an ihnen vorzuhalten, daß sie böse sind nur durch ihre Schuld, daß sie deswegen bestraft und belobt zu werden verdienen, wenn sie dem Laster oder der Tugend sich zuwenden. Wenn wir nicht frei wären, so würden wir nicht mit Gerechtigkeit bestraft werden können, so würden wir der Sünde gar nicht schuldig sein[2]). Diese Annahme konnte ihm nun aber eine Stütze zu erhalten scheinen in seiner Ansicht von der Natur des Menschen und von dessen mittlerer Stellung zwischen Gott und der Materie, wodurch es ihm möglich ist, bald dem einen, bald der andern sich zuzuwenden und zwischen beiden zu wählen, zwischen der zwingenden Gewalt der Materie und zwischen der Knechtschaft Gottes, welche die wahre Freiheit des Geistes, das rechte Licht der Vernunft gewährt[3]).

Wer unsern bisherigen Untersuchungen über den Phi-

---

1) De Cherub. 22 p. 152; 32 p. 159. ἔγωγ' οὖν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστώς, νοῦν, λόγον, αἴσθησιν ἔχειν δοκῶν οὐδὲν αὐτῶν ἴδιον εὑρίσκω. Ib. 33 in. pag. 160.

2) Leg. alleg. I, 13 p. 50. βούλεται τὰ θεῖα δίκαια εἰσαγαγεῖν· ὁ μὲν οὖν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωήν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος, ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, εἶπεν ἄν, ὡς ἀδίκως κολάζεται κτλ. Quod deus immut. 10 p. 279.

3) Leg. alleg. III, 69 p. 125; de creat. mund. 24 p. 17; quod deus immut. 10 p. 279.

lon aufmerksam gefolgt ist, der wird sich nicht verhehlen können, daß ihm fast in allen Theilen seiner Lehre ein genauer Zusammenhang und Uebereinstimmung in der Entwickelung seiner Sätze abgeht. Es sind Sätze, welche den verschiedenartigsten Vorstellungsweisen entlehnt sind, Meinungen, welche nur halb begriffen, halb geahnet, nirgends bis auf ein durchgreifendes Princip zurückgeführt werden. Er erscheint uns als in der Mitte stehend zwischen der orientalischen und der griechischen Denkweise, eine Ahnung hat er von der Wahrheit, welche in beiden liegt, er weiß aber diese Ahnung nicht zu deuten, nicht den Werth beider gegeneinander zu messen, ihre Verschiedenheit zu bestimmen, von einem höhern Standpunkte aus ihre Ansprüche auf seine Billigung abzuschätzen. So schwankend ist seine Stellung; aber eins, werden wir gestehen müssen, steht bei ihm fest. Dies ist seine Sehnsucht nach einem Höhern, als was von unserem gegenwärtigen Leben uns geboten wird. Das Gefühl des Uebels, in welchem wir sind, hat seine Seele heftig ergriffen. Er äußert es, indem er uns auffordert, nach einem Höhern und Bessern zu streben, wie weit es uns erreichbar sein möchte. Darin zeigt sich die wahre Triebkraft seiner Lehre; sie ist ganz auf das praktische Bestreben der Menschen gerichtet, strafend, ermahnend und ermunternd. Seine wissenschaftlichen Sätze haben nur diese Bedeutung; sie sollen die Grundlage des Lebens bilden. Indem er ihnen diese Richtung gab, hat er vielleicht gemeint, sie bedürften eben deswegen nicht einer gar zu sorgfältigen Ausbildung; Alles lasse sich benutzen, was nur zur Erregung unseres sittlichen Strebens brauchbar sei. Aber wer bedenkt, wie genau Lehre und

Leben zusammenhängen, der wird besorgt sein müssen, daß auch auf seine Ermahnungen für das letztere das Schwankende der erstern einen nachtheiligen Einfluß haben werde. Diese Befürchtung rechtfertigt sich nur zu sehr, wenn wir seine Ansichten vom Leben und Bestreben der Menschen untersuchen.

Aus den früheren Untersuchungen haben wir gesehen, daß Philon das Streben des Menschen überhaupt darauf hinlenken wollte zu dem Höhern sich zu erheben, von welchem sein besserer Theil stamme. So wie ihm die Bildung der Welt als ein Herabsteigen der göttlichen Kräfte erscheint, so wollte er den Weg nach oben, von dem Weltlichen zum Göttlichen zeigen. Dabei mußte es nun aber schon eine Unsicherheit in seine Anweisungen bringen, daß er nicht genau zu sagen weiß, wie weit das menschliche Streben uns führen könne. Denn wenn es auch im Allgemeinen seiner Ansicht zum Grunde liegen mag, daß sterblichen und veränderlichen Wesen das Seiende unzugänglich ist, daß wir nur in seinen Kräften es verehren und erkennen mögen, so sehen wir doch, daß er nicht selten von dieser Ansicht wieder abgeht. Er möchte das höchste Streben nach dem Schauen Gottes den Menschen nicht ganz abschneiden; wenn sie dies Ziel nicht sollten erreichen können, so mögen sie doch soviel wie möglich demselben sich zu nähern suchen*). Darauf bezieht sich der Unter-

*) De conf. ling. 20 fin. p. 419. *ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὧν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν*

schied zwischen den Söhnen Gottes und den Söhnen des Wortes, von welchen jene Gott selbst, diese nur sein Bild schauen sollen, ein Unterschied, welchen er doch aufstellt, obwohl er bezweifelt, daß es solche Söhne Gottes unter den sterblichen Menschen geben möchte [1]). Die Unerreichbarkeit des höchsten Guts drückt sich auch darin aus, daß zwar die Weisheit als etwas Vorhandenes gesetzt wird, so wie der Weise, der Liebhaber der Weisheit, daß aber uns sterblichen Wesen diese Weisheit verborgen bleiben soll [2]). Selbst der Vollkommene scheint ihm nur zwischen Gott und der vergänglichen Natur zu schweben [3]). Auch wenn Philon von den Seelen spricht, welche nicht mehr von den Banden des Körpers gebunden sind, hat er zwar eine Annäherung an Gott, ein Aufsteigen derselben zu den höhern Gegenden des Himmels vor Augen, er verspricht ihnen aber nicht, daß sie das Höchste erreichen könnten, vielmehr räumt er ihnen nicht einmal den Rang ein, welchen die Engel behaupten, die niemals von irdischen Begierden sich bewegen ließen, sondern immerdar bei Gott blieben, als Vermittler zwischen ihm und den niedern Kreisen der Welt [4]).

κόσμον. τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν οὐδὲν ἦν ἄλλο ἢ ταῦτα σπουδάζειν ἀκριβῶς ἰδεῖν.

1) Ib. 28 p. 426 f. οἱ δὲ ἐπιστήμῃ κεχρημένοι τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ προσαγορεύονται δεόντως. — — — καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου.

2) De nom. mut. 4 p. 584.

3) De somn. II, 35 in. p. 689. τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλ', ὡς ἔφην, μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως.

4) De somn. I, 22 p. 641 f.

In der Art des Philon, die Menschen zur Tugend und zur Erreichung des Höchsten, was ihnen erreichbar ist, anzutreiben spricht sich auf eine seltsame Weise die Vermischung verschiedenartiger Vorstellungen aus, welche wir überhaupt in seinen Lehren gefunden haben. Auch hierbei läßt es sich bemerken, wie das Uebergewicht auf der Seite der orientalischen Ansicht liegt, obwohl diese fast überall eine griechische Form und Ausdrucksweise angenommen hat. Im Allgemeinsten tritt dies darin hervor, daß er Ruhe und Frieden der Seele und die Freude in Gott als das Höchste beschreibt, die ruhige Weisheit des theoretischen Lebens dem politischen Leben selbst für den Menschen vorzieht[1]) und die Therapeuten daher, welche das theoretische Leben gewählt haben, zurückgezogen von aller Welt und von aller Einwirkung auf die weltliche Thätigkeit, gewiß in einer Weise preist, welche den griechischen Sitten und Ansichten ganz fremd ist[2]). Denn selbst Platon, der unter den ältern griechischen Philosophen in dieser Richtung am weitesten gegangen, will doch dem Weisen eine solche gänzliche Zurückgezogenheit vom politischen Leben nicht gestatten. Diese Verschiedenheit seiner Denkart von den griechischen Ansichten tritt fast in allen Zügen hervor, in welchen er das heilige Leben der Therapeuten hoch erhebt, am meisten darin, daß er nicht ein verständiges Forschen in der Welt, sondern eine religiöse Beschauung und Uebung, welche an die allegorische Auslegung der heiligen Schrift sich anschließt, als die Art ih-

1) De migr. Abrah. 9 p. 443.

2) De vita contemplativa.

res theoretischen Lebens preist[1]). Das tugendhafte politische Leben erscheint ihm daher nur als ein Mittel, zu der höhern Weisheit in religiöser Betrachtung zu gelangen; es ist eine niedere Stufe in der Entwickelung der Seele, eine Vorbereitung zum Schauen des Göttlichen, soweit es uns vergönnt ist. So beschreibt Philon auch die Beschäftigung mit den enkyklischen Wissenschaften und mit nützlichen Künsten als ein solches Mittel, über welches das Leben der Priester und Propheten hinausgeht. Diese verschmähen an weltlicher Staatsverwaltung Theil zu nehmen. Hierauf gründet sich seine Eintheilung der Menschen in irdische, welche dem Genusse hingegeben sind, in himmlische, die mit den weltlichen Wissenschaften sich beschäftigen, und in göttliche, welche eben jene Priester und Propheten sind, die wahren Bürger der Ideenwelt[2]). Die Empfehlung eines von der Welt zurückgezogenen Lebens und der Einsamkeit in Betrachtung des Göttlichen ist ein Hauptzug seiner Denkart. Der Mensch soll von den äußern Dingen sich zurückziehen in sich selbst, dann aber wieder seine Vernunft in die allgemeine Vernunft, in Gott, versenken[3]).

Philon's Ermahnungen zur Tugend haben zu sehr den Charakter erbaulicher Betrachtungen, als daß sie eine

1) Ib. 2; 3; 8; 10; 11.

2) De gigant. 13 p. 271. *θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται, οἵ τινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολῖται γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν καὶ ἐκεῖθι ᾤκησαν, ἐγγραφέντες ἀφθάρτων ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ.*

3) Leg. alleg. III, 9 p. 93; 13; 14 p. 95 f.

genaue Unterscheidung der Begriffe zulassen könnten. Doch liegen gewisse allgemeine Gliederungen seiner Vorstellung zum Grunde, welche wir verfolgen müssen; es treten auch einige Begriffe heraus, welche, weil sie aus orientalischer Ansicht stammen, nicht weniger unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Im Allgemeinen geht Philon von der stoischen Lehre aus, daß es kein anderes Gut gebe, als die Tugend. Die, welche äußerliche und körperliche Güter zulassen, betrachtet er als Menschen weibischer Gesinnung[1]). Wir haben schon früher bemerkt, daß nach seiner Ansicht die Tugend ohne Gott unfruchtbar ist und nur als Gottes Gabe betrachtet werden kann[2]). Doch schließen sich die Begriffe, welche er von der Tugend gibt, nicht selten an Platonische Lehren an. Der Mensch strebt nach seinem Muster, nach der Idee Gottes von ihm, nach dem wahren Menschen[3]). Indem er nun diese Vollkommenheit nur durch die Unterwerfung des Sinnlichen unter die Vernunft für erreichbar hält, nimmt er auch die Platonische Eintheilung der Tugenden an, die vier Tugenden aus der Eintheilung der Seele in die sinnliche Begierde, in den Muth und in die Vernunft ableitend[4]), wiewohl er den Begriff der vier Tugenden sonst nicht rein nach Platonischer Ansicht bestimmt, sondern der stoischen Auffassungsweise sich zuwendet[5]). Diese griechischen Begriffe

1) De post. Caini 34 sq. p. 247 f.; de somn. II, 2 p. 660.

2) Quod deter. pot. insid. 17 p. 203.

3) Leg. alleg. I, 12 p. 49; II, 2 p. 67; de creat. mundi 46 p. 32.

4) Leg. alleg. I, 22 sq. p. 57 sq.

5) Ib. 19 p. 56.

bezeichnen ihm aber nur eine niedere Art der Tugenden, die menschliche und vergängliche; dagegen kennt er eine höhere unvergängliche Tugend, die allgemeinere Tugend, welche als Gattung jene Arten in sich umfaßt. Er nennt sie die Güte, welche gebildet ist nach der Weisheit Gottes, d. h. nach seinem Worte, welche voll ist der Freude in Gott, in ihm ihren Schmuck und ihren Stolz findet [1]). Die nach der göttlichen Weisheit gebildete Güte ist natürlich von der menschlichen Weisheit nicht verschieden, diese aber wird abgesondert von der vernünftigen Einsicht (φρόνησις), welche zu den vier Tugenden gehört; sie ist die Tugend, welche uns zum Dienste Gottes führt, während die vernünftige Einsicht nur mit der Besorgung des menschlichen Lebens zu thun hat [2]). In einer etwas seltsamern Gestalt stellt sich dieser Gegensatz zwischen den vergänglichen und unvergänglichen Tugenden auch in dem Gegensatze zwischen körperlichen und unkörperlichen Tugenden dar, und wie wenig Philon auf eine genaue Unterscheidung ausgeht, sieht man dabei, wenn er sowohl eine körperliche als auch eine unkörperliche Mäßigkeit annimmt und von der

---

1) Ib. I, 19 p. 56. Es ist von den Strömen in Eden die Rede. ὁ μὲν δὴ μέγιστος ποταμός, οὗ αἱ τέσσαρες ἀπόρροιαι γεγόνασιν, ἡ γενικὴ ἐστιν ἀρετή, ἣν ὠνομάσαμεν ἀγαθότητα, αἱ δὲ τέσσαρες ἀπόρροιαι ἰσάριθμοι ἀρεταί· λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, ᾗ χαίρει καὶ γάνυται καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτῆς ἀγαλλομένη καὶ σεμνυνομένη θεῷ. — — ἡ (sc. τοῦ θεοῦ σοφία) δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή. De Cherub. 2 p. 139.

2) De praem. et poen. 14 p. 421. σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν.

letztern die Versöhnung und Abbüßung der Sünde herleitet, welche aus dem Streben nach sinnlicher Lust in die Welt gekommen [1]).

Nicht weniger schließt sich Philon zwar in den Ausdrücken griechischen Begriffen an, folgt aber doch wesentlich dem Zuge orientalischer Denkweise in einer andern Eintheilung der Tugenden. In seiner allegorischen Auslegung betrachtet er die drei Patriarchen des jüdischen Volks als drei Richtungen der Seele (*τρόποι ψυχῆς*) oder Symbole der Tugend, den einen als Bild der Tugend, welche durch Unterricht oder durch Wissenschaft uns beiwohnt, den andern als die Tugend, welche von Natur gegeben, den dritten als die Tugend bezeichnend, welche durch Uebung, durch Ascese, gewonnen worden [2]). Wenn er nun diese Arten der Tugend so ordnet, daß zuerst die Natur, dann die Uebung und zuletzt die Wissenschaft zu stehen kommt, so deutet dies entschieden auf die Lehre des Aristoteles hin. Allein es macht auch schon die Ausdrucksweise auf einen Unterschied aufmerksam. Denn die durch Uebung ausgebildete Sitte des Aristoteles ist etwas sehr Verschiedenes von der Tugend, welche Philon durch Ascese gewinnen will. Die Ascese geht diesem nicht auf eine Mäßigung der von Natur in uns angelegten lei-

---

1) Leg. alleg. II, 20 p. 80 f.

2) De Abrah. 11 p. 9. *τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερευνᾶσθαι λόγος, ἀσιτείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ.* De somn. I, 27 p. 646. *τὴν ἀρετὴν ἢ φύσει ἢ ἀσκήσει ἢ μαθήσει περιγίνεσθαί φασι.*

denden Stimmungen, sondern auf völlige Ausrottung derselben, auf Apathie[1]). Wie konnte es anders sein, als daß Philon hierin entschieden von dem Aristoteles abweichen mußte? Wenn dieser die körperliche Natur als etwas betrachtete, was selbst nach dem Guten strebt, so sah jener sie in einem unauslöschlichen Streite gegen das Gute und das Göttliche. Sie stammt ja aus der Materie, die in einem ursprünglichen Gegensatze gegen Gott steht, die auch das von Gott Gebildete immer wieder in die Veränderung zieht und zu verderben droht. Daher fordert Philon in den stärksten Ausdrücken auf, das Fleisch, den Leib zu tödten, mit ihm die Sinne und die ausgesprochene Rede, welche doch dem Worte Gottes, der Vernunft, am nächsten zu stehen scheint[2]). Es ist daher nur eine Nachgiebigkeit gegen die menschliche Schwäche, wenn er sonst nur Unterdrückung der fleischlichen Begierden so viel als möglich verlangt, oder verstattet, daß die fleischliche Begierde bleibe, jedoch der Vernunft unterworfen werde, oder wie er sich auch wohl ausdrückt, es als Vorschrift des heiligen Geistes betrachtet, daß der unvernünftige Theil in uns in Seele verwandelt und auf gewisse Weise vernünftig werde[3]).

---

1) Leg. alleg. II, 25 fin. p. 85. *ἐὰν γὰρ ἀπάθεια κατάσχῃ τὴν ψυχήν, τελέως εὐδαιμονήσει.* Ib. III, 45 p. 113. *Μωϋσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.* Ib. 47; 48 p. 114 sq.

2) De prof. 17 p. 559.

3) Quis rer. div. her. 38 p. 499. *τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν γενέσθαι.*

Schon aus dem Gesagten geht hervor, daß auch der Begriff der Natur, als Grund der Tugend betrachtet, vom Philon auf eine ganz andere Weise gefaßt werden mußte als vom Aristoteles. Denn diesem bestand sie ja nur in der vernunftmäßigen Anlage unserer Triebe, welche den leidenden Zuständen der Seele sich zuwenden. Aus einer solchen Natur konnte dem Philon nichts Gutes stammen; die Tugend muß vielmehr durch Ausrottung eines jeden solcher Triebe gewonnen werden. Diese Verschiedenheit der Ansichten bei ähnlicher Ausdrucksweise tritt auch besonders darin sehr stark hervor, daß dem Aristoteles die Tugend von Natur nur der geringste Anfang der Tugend ist, eine Tugend kaum des Namens werth, während Philon sie als die höchste Tugend preist[1]), und dagegen die Tugend durch Uebung sehr zurücksetzt, ja nur als ein Streben nach der Tugend betrachtet[2]). Daher spricht er auch viel von der Unsicherheit der ascetischen Tugend, welche er auf ihr Bestreben zurückführt, sich aus eigener Kraft zu erheben und durch eigene That und Anstrengung das Gute zu erlangen, während die wahre Festigkeit in der Tugend allein als ein Geschenk Gottes erlangt werde. Er stellt sich den Asceten als einen Menschen vor, der mit Aufbietung aller seiner Kräfte kämpfe, der aber eben deswegen auch zuweilen nachlassen und sich erholen müsse. Er ist geübt im Ertragen der Arbeit, wer aber von Natur die Tugend empfängt, der ist glücklicher. Jener fällt zu-

---

1) De somn. I, 27 p. 646.

2) De sacrif. Abel. 36 p. 186 fin. *πόνου μὲν γὰρ καὶ προκοπῆς ὢν Ἰακὼβ σύμβολον.*

weilen wieder in die Fehler der sterblichen Natur zurück, dieser dagegen trägt ungestörte Ruhe und Frieden der Seele als ein Geschenk Gottes davon[1]). Welche Natur er demnach als Gründerin der vielgerühmten Tugend betrachtet, läßt sich nicht verkennen. Es ist nicht die Natur des Menschen, welche er bei seiner Geburt empfangen hat, sondern die Natur, welche Gott ihm einhaucht, indem er die Begeisterung seines Wortes und seiner Kräfte über ihn kommen läßt, nachdem er lange vorher im Kampf mit seinen Begierden sich abgemüht und in dem Unterrichte der enkyklischen Wissenschaften sich gebildet hat[2]). Daher steht dem Philon auch die natürliche Tugend in einem Gegensatz gegen die beiden übrigen Arten der Tugend, indem auch die Tugend, welche durch Wissenschaft gewonnen wird, nur als ein Werk menschlichen Fleißes ihm erscheint. Sie ist nicht die feste Wissenschaft, welche Platon und Sokrates als das wahre Wesen der Tugend geschildert hatten, sondern nur ein Erzeugniß des Nachdenkens über die weltlichen Erscheinungen und der Bildung, welche die enkyklischen Wissenschaften gewähren. Sie ist daher auch der Vervollkommnung fähig, während

---

1) De nom. mut. 13 p. 591. εἶθ' ὁ μὲν διδαχθεὶς ἀθανάτῳ χρώμενος ὑποβολεῖ τὴν ὠφέλειαν ἔναυλον καὶ ἀθάνατον ἴσχει μὴ τρεπόμενος· ὁ δὲ ἀσκητὴς καὶ τὸ ἑκούσιον ἔχων αὐτὸ μόνον καὶ τοῦτο γυμνάζων καὶ συγκροτῶν, ἵνα τὸ οἰκεῖον πάθος τῷ γεννητῷ μεταβάλῃ, καὶ ἂν τελειώθῃ, καμὼν πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἐπάνεισι γένος· τλητικώτερος μὲν γὰρ οὗτος, εὐτυχέστερος δὲ ἐκεῖνος. De somn. I, 23 p. 643.

2) De somn. l. l.; de praem. et poen. 4 p. 412; de ebriet. 12 p. 364.

die natürliche Tugend mit einem Schlage vollkommen vorhanden ist, wegen der unendlichen Schnelle der göttlichen Wirksamkeit [1]). Von dieser Tugend aus Wissenschaft muß jedoch nach seinen Aeußerungen eine andere höhere Tugend unterschieden werden, welche durch Philosophie oder Weisheit gewonnen wird; denn auch diese ist als eine Gabe Gottes zu betrachten und in diesem Sinne genommen erscheint ihm denn auch die Tugend durch Wissenschaft der natürlichen Tugend gleich [2]). Daher beschreibt er auch die natürliche Tugend als die Wurzel der übrigen Tugenden, nicht als wenn diese als ein Vollkommneres erst aus jener hervorwachsen sollten, sondern so wie auch die höchste Gattung der Tugend als die Quelle der vier niedern Tugenden angesehen wurde, weil ihm nemlich das Allgemeine höher ist als die besondern Arten [3]).

Doch es gibt noch eine andere Seite, von welcher dieser Ausdruck sich ihm empfahl. Es läßt sich denken, daß die Vermischung, in welcher hier die orientalische Denkart des Philon mit den Aristotelischen Begriffen auftritt, auch nicht ohne Schwanken zwischen dem einen und

1) De ebriet. 31 in. p. 375 f.

2) De mut. nom. 14 p. 591. *ὅτι ἡ μὲν διδακτὴ ἀρετὴ καὶ ἀσκητικὴ δέχονται τὰ πρὸς βελτίωσιν· ἐφίεται γὰρ δὴ ὁ μὲν διδασκόμενος ἐπιστήμης, ὧν ἀγνοεῖ, ὁ δὲ ἀσκήσει χρώμενος στεφάνων καὶ τῶν προκειμένων ἄθλων φιλοπόνῳ καὶ φιλοθεάμονι ψυχῇ. τὸ δὲ αὐτοδίδακτον καὶ αὐτομαθὲς γένος, ἅτε φύσει μᾶλλον ἢ ἐπιηδεύσει συνιστάμενον, ἐξ ἀρχῆς ἴσον καὶ τέλειον καὶ ἄρτιον ἠνέχθη, μηδενὸς ἐνδέοντος τῶν εἰς πλήρωσιν ἀριθμοῦ.* In diesem Sinne ist auch die Wissenschaft mit dem Schauen Gottes eins. De migr. Abrah. 8 p. 442.

3) De somn. I, 27 p. 646; leg. alleg. I, 19 p. 56.

dem andern Theile derselben abgehen konnte. Dazu kommt noch, daß auch die Auslegung, welche Personen als Begriffe behandelt, doch immer noch eine Neigung zurücklassen mochte, die Begriffe wieder in einer persönlichen Weise zu fassen. Beides bemerken wir, wenn Philon erinnert, daß ein jeder der drei Patriarchen an den drei Tugenden Antheil haben wollte, seinen Namen aber erhielt von der Tugend, welche vorzugsweise in ihm vorherrschte. Denn, fügt er hinzu, weder der Unterricht kann ohne Natur und Uebung zur Vollkommenheit gelangen, noch die Natur ihr Ziel erreichen ohne Lernen und Ueben, noch auch die Uebung, wenn sie nicht vorher auf dem Grunde der Natur und des Unterrichts erbaut worden ist*). Wenn hier die Natur mit der Wissenschaft als Grundlage der Uebung auftritt, diese aber als Vollenderin des Unterrichts und der Natur gedacht wird, so kann dies nur in Uebereinstimmung mit der Aristotelischen Lehre gedeutet werden; es stimmt aber sehr wenig mit der Ansicht des Philon zusammen, daß erst nachdem Wissenschaft und Uebung in der Entwickelung der menschlichen Kräfte sich versucht haben, Gott durch Erneuung unserer Natur die Vollendung gebe. Nur einigen Grund konnte Philon in seiner Ansicht finden dieser Aristotelischen Lehre sich zu nähern, wenn gleich die oben geschilderte Weise als ungehörig erscheinen muß. Er konnte nemlich nicht unbemerkt lassen, daß die Natur, als göttliche Gnade gedacht, doch auch schon in allen niedern Entwickelungen der Tugend wirksam sein müsse und so gewissermaßen den Grund die-

*) De Abrah. 11 p. 9.

ser bilde, er mußte auch wohl anerkennen, daß die göttlichen Naturwirkungen auf den Menschen von der Vorbildung dieses ihres Gegenstandes nicht unabhängig sein könnten, wenn er den Grundsatz seiner sittlichen Ansicht aufrecht erhalten wollte, daß die höchste Gabe der Freude und des Seelenfriedens zwar von Gott komme, aber doch die menschlichen Bestrebungen von Seiten der wissenschaftlichen Bildung und des ascetischen Kampfes als Vorbereitungen voraussetze. In dieser Beziehung faßt Philon besonders das Verhältniß des Unterrichts in den enkyklischen Wissenschaften zur Uebung und zur Natur auf. Er erklärt, daß die Uebung das Erzeugniß des Unterrichts und des Lernens sei [1]; denn zuerst müsse man in der Milchnahrung der Wissenschaften erzogen werden, ehe man die festere und stärkere Nahrung der Athleten ertragen könne, gehorsam den Befehlen der wissenschaftlichen Bildung, welche uns von sinnlicher Lust abzieht und dem Geistigen zuwendet [2]). Dann aber betrachtet er auch die Tugend, welche durch Natur erworben wird und welche, wie wir gesehen haben, in der festen Wissenschaft des Guten oder Gottes ihre Vollendung hat, als eine Folge der Uebung in den enkyklischen Wissenschaften, indem er erklärt, daß man nur durch diese hindurchgehend jene mit Sicherheit besitzen könne und daß Viele, welche von Jugend an zur Philosophie sich wendeten, ohne vorher in den enkyklischen Wissenschaften sich geübt zu haben,

---

1) De somn. I, 27 p. 646. τὸ γὰρ ἀσκήσει ἔκγονον τοῦ μαθήσει.

2) Congr. erud. grat. 13 ff. p. 528 ff.

später, wenn sie auch an diesen Theil haben wollten, nicht wieder zum Höhern sich erheben konnten[1]). Man sieht, auf eine gründliche Wissenschaft hat er es angelegt, wenn sie gleich Gottes Gabe sein soll. In diesen Beziehungen unterscheidet er nun deutlich die Tugend aus Unterricht von der Wissenschaft oder Weisheit, welche er als die sicherste Tugend und als die Quelle aller Tugend betrachtet[2]). Diese ist ihm hiernach nichts Anderes, als die Tugend aus Natur. Aber wenn er nun die Weisheit aus logischen, physischen und ethischen Lehrsätzen die Tugenden schöpfen läßt[3]), so bemerkt man auch wieder, wie er in die griechische Vorstellungsweise umbiegt und wie schwer es ihm werden muß, die Tugend durch Unterricht von der Gott gegebenen Weisheit zu unterscheiden. Wir können ihn nicht davon frei sprechen, daß er nicht oftmals eine Verwechselung beider sich zu Schulden kommen lasse. Am entschiedensten tritt dieselbe darin hervor, daß er die durch Unterricht erworbene Tugend, wenn sie einmal durch die Natur ein unvergeßliches Gedächtniß erlangt hat, für vollkommener hält, als die durch Uebung erlangte Tugend, wenn auch diese durch Gottes Gabe schon zum Schauen gelangt sein sollte. Denn der Ascet werde immer wieder zum Schlechtern herabgezogen durch die Ermattung, welcher er im Kampfe unterworfen ist, während der durch Weisheit Erhobene eines sichern Bleibens in dem höhern Gebiete des Wissens sich erfreue[4]). Es ist nicht zu ver-

1) De ebriet. 12; 13 p. 364.
2) De nobil. 5 p. 442; de fort. 3 p. 377.
3) De fort. l. l.
4) De mut. nom. 13 p. 591. λεκτέον οὖν, ὅτι καὶ ταῦτα χα-

kennen, daß dies mit dem Vorzuge zusammenhängt, welchen Philon dem wissenschaftlichen Leben vor dem politischen einräumte; es stimmt aber auch besonders damit zusammen, daß Philon das menschliche Leben als einen Kampf betrachtete, in welchem das Sinnliche nie ganz überwunden werde. Deswegen könne der Mensch auch zu keinem völlig ruhigen und sichern Schauen Gottes gelangen. Der Geist Gottes kehrt wohl zuweilen bei dem Menschen ein, aber in ihm weilen und bleiben kann er nicht[1]). Das Hinderniß aber ist des Menschen Sinnlichkeit; denn wenn er auch im Enthusiasmus aus sich entzückt wird, so lauert doch im Vorhofe das Menschliche auf ihn, um, wenn das mächtige Verlangen nach dem Göttlichen nachläßt, ihn zu ergreifen, so wie er nur hervorblickt[2]). Aber wie sollen wir dies damit vereinen, daß doch der wissenschaftlichen Tugend eine größere Sicherheit versprochen wird?

ρακτῆρές εἰσιν, οἷς ἡ διδακτὴ τῆς ἀσκητικῆς ἀρετῆς διαφέρει. ὁ μὲν γὰρ διδασκαλίᾳ βελτιωθείς, εὐμοίρου λαχὼν φύσεως, ἢ περιποιεῖ τὸ ἄλησον αὐτῷ διὰ συνεργοῦ μνήμης, μόνῃ χρῆται, ὧν ἔμαθεν ἀπρὶξ ἐπειλημμένος καὶ βεβαίως περιεχόμενος. ὁ δὲ ἀσκητής, ἐπειδὰν γυμνάσηται συντόνως, διαπνεῖ πάλιν κτλ. Ib. 14 p. 591.

1) Quod deus immut. 1 p. 272 fin.; de gigant. 5 p. 265. μένει μὲν γὰρ ἔστιν ὅτε, καταμένει δὲ οὐδ' εἰςάπαν παρὰ τοῖς πολλοῖς ἡμῖν. Es ist merkwürdig, daß hier das Sein des göttlichen Geistes in uns als etwas ganz Gewöhnliches dargestellt wird, welches mit und wider Willen des Menschen geschehe.

2) De som. II, 34 fin. p. 689. ἐπειδὰν δὲ στῇ ἐνθουσιῶδες καὶ ὁ πολὺς ἵμερος χαλάσῃ, παλινδρομήσας ἀπὸ τῶν θείων ἄνθρωπος γίνεται, τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐντυχών, ἅπερ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἐφήδρευεν, ἵν' αὐτὸ μόνον ἐκκύψαντα ἔνδοθεν ἐξαρπάσῃ.

Gewiß paßt es nicht zu der Beschreibung der wissenschaftlichen Tugend, wie sie vorher gegeben wurde, wonach die Uebung in den enkyklischen Wissenschaften nur als die Milchnahrung der Jugend betrachtet wurde, während die Ascese als der weitere Fortschritt von der Erkenntniß zur That erschien.

Bei allen diesen Unebenheiten in der Darstellung Philon's sieht man doch eine allgemeine, sich gleichbleibende Ansicht durch sie hindurchschimmern. Es ist dies die Ueberzeugung von der Schwäche des Menschen und von der Kraft Gottes im Menschen, mit welcher aber doch von der einen Seite die Ansicht sich verbindet, daß allen weltlichen Dingen und besonders dem irdischen Leben des Menschen eine Unvollkommenheit nothwendig ist, die Unvollkommenheit des Gewordenen, des Materiellen, ebenso der Vergänglichkeit unterworfen zu sein, wie dem Entstehen, während von der andern Seite die Lehre geltend gemacht wird, gegründet in den Bestrebungen des Philon, auf die sittliche Bildung der Menschen einzuwirken, daß der Mensch das Seine zu thun habe, um den göttlichen Gnadenwirkungen entgegenzukommen. Jene Ueberzeugung von der Kraft Gottes im Menschen spricht sich in dem Begriffe der natürlichen Tugend aus, woran sich denn auch die Empfehlung des naturmäßigen Lebens anschließt. Philon möchte den Gedanken fassen, daß Alles gut aus Gottes Hand gekommen. Aber dagegen sträubt sich die Gewalt des Fleisches, der in der Welt wirksamen, wenn auch nur leidenden Materie; und die Schwäche des Menschen läßt sich nicht verkennen; sie duldet es nicht, daß der Geist Gottes in dem Menschen weile. So hat denn der

Mensch immerdar mit der Materie zu kämpfen und das ascetische Leben ist ihm nothwendig. Hierin liegt der Grund, daß die ascetische Tugend neben die natürliche gestellt wird, und man möchte sie als die eigentlich menschliche Tugend nach der Ansicht Philon's betrachten, wenn er nicht auch die Neigung zeigte, der wissenschaftlichen Bildung, wie sie die Griechen liebten, einen großen Werth beizulegen, weil er ihre Bedeutung für die Entwickelung der höhern Wissenschaft, der Philosophie, welche nach dem Schauen Gottes strebt, sich nicht verleugnen konnte.

Hieraus ist nun ersichtlich, daß Philon, wenn er die Menschen ermahnen will, von dem Laster zu lassen und nach dem Guten zu streben, die Forderungen an sie nicht zu hoch stellen darf. Wer möchte in diesem sterblichen Leben, gemischt aus Vernunft und Nothwendigkeit, einen vollkommenen Weisen suchen? Man muß zufrieden sein, wenn man einen Menschen rein von Lastern findet; der völlige Besitz der Tugend ist den Menschen unserer Zeit versagt*). Deswegen fügt er denn den höhern Tugenden, welche die Vollendung des Menschen bezeichnen oder wenigstens das Streben darnach, andere niedere bei, zu deren Uebung er die Menschen aufruft, und so wie die vier vergänglichen Platonischen Tugenden an die unvergängliche Tugend in der Gattung sich anschlossen, so schließen sich auch freilich im umgekehrten Verhältnisse an die drei höhern Aristotelischen Tugenden drei niedere Tugen-

*) De mut. nom. 6 p. 585 fin. *ἀγαπητὸν γὰρ αἱ τῶν κακιῶν ἀποτροπαί, τῶν δὲ ἀρετῶν ἡ παντελὴς κτῆσις ἀδύνατος ἀνθρώπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς.*

den an, welche wesentlich der orientalischen Denkart entsprungen zu sein scheinen. Diese sind die Hoffnung, die Sinnesänderung (μετάνοια) und die Gerechtigkeit. Auf Hoffnung beruht das ganze menschliche Leben; wir sollen aber die rechte Hoffnung hegen, die Hoffnung auf Gott, den Grund unseres Werdens und unserer Wohlfahrt[1]); sie ist der Anfang alles Guten in uns; durch sie werden wir erst Menschen; sie ist gleichsam der Thürsteher, der den Eingang zu den innerhalb wohnenden königlichen Tugenden uns eröffnet; wer sich ihr nicht ergibt, der kann zu diesen nicht gelangen[2]). Sie wird als eine Tugend beschrieben, welche zwar besonders durch die Gesetze den Menschen eingepflanzt wird, aber auch durch das ungeschriebene Gesetz der Natur uns zu Theil werden kann[3]). Der Hoffnung schließt sich als die zweite Tugend die Sinnesänderung an, welche uns nöthig ist, weil wir in so vielem Bösen aufwachsen. Von diesem wendet sie uns ab und erzeugt in uns den Eifer nach dem wahren Gute, nach der Tugend zu streben; das Schlechte sollen wir verlassen und das Gute wählen. Sie führt uns in die Einsamkeit, weil das Schlechte unter den Menschen allgemein ist, weil unsere Verbindung mit Verwandten, Freunden und Vaterland die Gefahr mit sich bringt, daß wir von dem Bösen, was ihnen anklebt, verunreinigt werden möchten.

---

1) De praem. et poen. 2 p. 410. μόνος δ' ἀποδοχῆς ἄξιος ὁ ἀναθεὶς τὴν ἐλπίδα θεῷ καὶ ὡς αἰτίῳ τῆς γενέσεως αὐτῆς καὶ ὡς ἀσινῆ καὶ ἀδιάφθορον ἱκανῷ μόνῳ διαφυλάξαι.

2) De Abrah. 2 f. p. 2 f.

3) Ib. 3 p. 3.

Da, in der Einsamkeit, leben wir mit den Gestorbenen, deren Tugenden ihre Schriften bei Leben erhalten haben. Nicht den höchsten Preis trägt freilich die Sinnesänderung davon; denn zur Vollkommenheit verhält sie sich nur wie die wiedergewonnene Gesundheit zum Körper, der niemals erkrankte[1]). Niemals zu fehlen ist Gotte eigen; vielleicht kommt es auch dem göttlichen Manne zu; wenn man aber gefehlt hat, sich zu bekehren, das kommt dem einsichtsvollen Manne zu[2]). Philon hofft für den, welcher noch nicht ganz vom Laster besessen ist, sondern sich bessern kann, eine vollkommene Wiederherstellung, indem er dabei auf die unerschöpfliche Gnade Gottes rechnet, der nicht sogleich straft, sondern den Sündern Zeit gibt zur Sinnesänderung, während freilich denen, welche an unheilbarer Krankheit der Seele leiden, ewiges Verderben und ewige Strafe gedroht werden muß[3]). Was noch die dritte Tugend, die Gerechtigkeit, betrifft, so müssen wir uns freilich wundern, sie hier in einer ganz andern Gesellschaft wiederzufinden, als in welcher sie früher sich uns zeigte, da sie unter den vier Platonischen Tugenden stand. Noch auffallender wird dies dadurch, daß die Gerechtigkeit auch, so wie sonst die Güte, als die Tugend, welche die Herrschaft über alle übrigen Tugenden führt, geschildert wird[4]). Damit hängt es zusammen, daß der Gerechte

1) De Abrah. 3 f. p. 3 f.; de praem. et poen. 3 p. 410 f.; de poenit. 1 p. 405.
2) De poenit. l. l.
3) Leg. alleg. III, 34 fin. p. 108; de Cherub. 1 p. 139.
4) De Abrah. 5 p. 5. *ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἣ καθάπερ ἐν χόρῳ καλλιστεύουσα πρεσβεύει.* Ib. 6 p. 6.

als Schutz und Stütze der Ungerechten, unter welchen er wohnt, ja des ganzen menschlichen Geschlechts, durch seine Belehrung und durch sein Gebet, angesehen wird [1]), ein Lob, welches sonst nur der Weise zu erhalten pflegt [2]). Er nennt es ausdrücklich den Preis, welchen die Gerechtigkeit davon trägt, daß sie nicht nur den Gerechten rettet, sondern auch das ganze Geschlecht der Menschen und aller lebendigen Wesen auf der Erde [3]). Philon vertieft sich nun in dieses Anpreisen der Gerechtigkeit so sehr, daß er sowohl darüber vergißt, daß sie nur eine untergeordnete Tugend sein sollte, als auch überhaupt bestimmte Kennzeichen dieser Tugend anzugeben, ja daß er sie in solcher Weise erhebt, daß man gar keinen Unterschied zwischen ihr und der höchsten, der natürlichen Tugend, gewahr werden kann. Der Gerechte erscheint ihm als durchaus vollkommen von Anfange an [4]).

Wenn nun Philon diese drei niedern mit den vorher beschriebenen höhern Tugenden in Verbindung setzt, so gibt er ganz im Allgemeinen nur an, daß jene zu diesen sich verhalten, wie die Uebungen des jugendlichen Alters zu den Werken kampfgeübter Männer [5]). Doch läßt die Beschreibung, welche er von den einzelnen Tugenden gibt, es hindurchschimmern, daß er eine jede einzelne als eine nie-

1) De migr. Abrah. 21 p. 454 f.

2) De sacrif. Abel. 37 in. p. 187; de poenit. 2 fin. p. 407.

3) De Abrah. 8 fin. p. 8; de praem. et poen. 4 in. p. 411. Dies bezieht sich darauf, daß Noah das Symbol der Gerechtigkeit ist.

4) De Abrah. 9 p. 8. ὁ μὲν γὰρ τέλειος ὁλόκληρος ἐξ ἀρχῆς.

5) Ib. 10 p. 8.

dere Stufe einer andern von den höhern Tugenden betrachtet, die Hoffnung als die niedere Stufe der Tugend durch Wissenschaft, die Sinnesänderung, welche im Kampfe gegen das Böse sich befindet, als die niedere Stufe der ascetischen Tugend und die Gerechtigkeit, welche am Guten festhält von Anfang an, als die niedere Stufe der natürlichen Tugend. Am meisten hebt er dies Verhältniß hervor zwischen der Hoffnung und der Tugend aus Unterricht, indem er diese beiden durch den Glauben mit einander verbindet. So wie nemlich die wahre Hoffnung die Hoffnung auf Gott ist, so ist auch der wahre Glaube der, welcher auf nichts Anderes sein Vertrauen setzt, als auf Gott, dem allein Gewissen. Daß diese Begriffe zusammenhängen ist an sich klar. Die Hoffnung kann nur als niederer Grad des zuversichtlichen Glaubens angesehen werden und deswegen nennt Philon auch den Glauben die Erfüllung guter Hoffnungen [1]). Es besteht ihm aber das Wesen des Glaubens in dem zuversichtlichen Vertrauen, daß wirklich vorhanden sei, was uns nicht gegenwärtig ist, das vollkommene Gut, welches uns versprochen worden [2]). Diesen Glauben schreibt er nun dem Abraham zu, dem Symbol der Tugend aus Unterricht. Dieser empfängt den Kampfpreis für seine Hoffnung, in welcher er die Voll-

1) De Abrah. 46 in. p. 39 in.; de migr. Abrah. 9 p. 442; quis rer. div. her. 18 p. 485 f.

2) De migr. Abr. l. l. *εἰς μαρτυρίαν πίστεως, ἣν ἐπίστευσεν ἡ ψυχὴ θεῷ, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐπιδεικνυμένη τὸ εὐχάριστον, ἀλλ' ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων. ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς καὶ ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον, ἆθλον εὕρηται.*

endung anstrebt, den Glauben an Gott [1]). Es ist klar, wie dieser Begriff des Glaubens den religiösen Ermahnungen des Philon sich zuwendet, wie er mit den Hoffnungen sich verbindet, welche er mit seinem Volke theilte, auf eine weitere Erfüllung der göttlichen Verheißungen, auf eine schönere Zukunft, in welcher die zerstreuten Frommen sich wieder versammeln werden, geführt von einer göttlichen, übermenschlichen Erscheinung, sichtbar nur den Frommen, unsichtbar den Uebrigen, um alsdann des schönsten Looses auf Erden sich zu erfreuen [2]). Daher nennt er auch den Glauben die Königin der Tugenden oder die vollkommenste Tugend [3]). Es ist auch hierin nicht zu verkennen, wie schwer es ihm hält, einen festen Begriff von dem zu fassen, was er als das Höchste in der menschlichen Entwicklung preisen soll.

Da wir hier die vaterländischen Erwartungen des Philon erwähnt haben, so dürfen wir auch nicht vorübergehen lassen, daß er bei aller seiner Anhänglichkeit an seinem Volke doch durch die griechische Bildung, welche er genossen hatte, demselben einigermaßen entfremdet worden war. Daher nährte er die kosmopolitische Gesinnung, welche wir schon an ihm bemerkt haben, und die Empfehlungen einer allgemeinen Menschenliebe sind bei ihm nicht selten. Die allegorische Auffassungsweise mußte den wörtlichen Sinn der heiligen Ueberlieferungen, die ganze geschichtliche Grundlage, auf welcher das Leben seines Vol-

---

1) De praem. et poen. 4 p. 412.

2) De execrat. 9 p. 435 f.

3) De Abrah. 46 p. 39; quis rer. div. her. 18 p. 485.

kes ruhte, bei ihm tief heruntersetzen. Mit den vermenschlichenden Vorstellungen von Gott, welche in den Mosaischen Urkunden so häufig hervortreten, konnten die Ansichten, welche er von Gottes Wesen durchzuführen strebt, sich so wenig befreunden, daß er die Aeußerungen, welche in jenem Sinne vorkommen, für einen frommen Betrug zu erklären nicht ansteht[1]). Jene allegorische Erklärungsweise erstreckt sich aber nicht allein auf das Geschichtliche, sondern auch auf die ganze heilige Gesetzgebung, auf die Theokratie der Juden und auf alle Gebräuche des Gottesdienstes, welche damit zusammenhängen, so daß er auch diese als symbolische Handlungen betrachtet wissen will, welche nur für die Schwachen eingerichtet worden, welche nur unser fleischliches Leben betreffen sollen, während das geistige Leben nur die Verehrung Gottes in einem rein geistigen Sinne und von allen äußerlichen Gebräuchen frei verlange. Er tadelt zwar die, welche solche Gebräuche verschmähen, aber nur deswegen, weil sie sich dadurch um den Schein der Tugend bringen und von der Gemeinschaft der übrigen Menschen zurückziehen[2]), welches uns in der Ansicht des Philon gar kein bedeutender Tadel zu sein scheint, da er ja das einsame Leben eher zu loben, als zu tadeln pflegte.

Wenn wir nun dem Philon die Stelle zwischen der orientalischen und der griechisch-orientalischen Philosophie eingeräumt haben, so glauben wir, daß dies aus unserer Darstellung seiner Lehren vollkommen gerechtfertigt erschei-

1) Quod deus immut. 14 p. 282 f.

2) De migr. Abr. 16 p. 450.

nen wird. Es ist beides in ihm, die griechische Bildung, beruhend auf Philosophie, und die orientalische Denkweise; aber diese ist in ihm vorherrschend. Jene tritt in seiner Achtung für die enkyklischen Wissenschaften hervor und in seiner Weise sie der Philosophie anzuschließen und unterzuordnen. Fast seine ganze Ansicht von der Gliederung der Wissenschaften, von der Zusammenordnung der Welt und von der Bedeutung ihrer Theile schöpft er aus einer eklektischen Benutzung der griechischen Forschungen, wenn dies eklektisch zu nennen ist, daß er auf Veranlassung der zunächst vorliegenden Untersuchung Platonische, Aristotelische, stoische und andere griechische Lehrweisen unter einander mischt. Doch wegen dieses Gebrauches der griechischen Philosophie würden wir ihn kaum einer Erwähnung werth gefunden haben. Nur seine orientalischen Lehren empfehlen seine Schriften unserer Beachtung. Entschieden treten diese hervor, wenn er das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott in das Auge faßt. Zwar scheint es der stoischen Ansicht sich anzuschließen, wenn er Gott als alleinige wirkende Ursache in der Welt betrachtet und alles Andere nur in ein leidendes Verhältniß zu Gott stellt. Aber wie weit entfernt ist doch diese Lehre von dem wahren Sinn der stoischen, wenn er dabei die geistige Freiheit der menschlichen Seele, welche die Stoiker als einen ausgeflossenen Theil der göttlichen Wirksamkeit zu betrachten pflegten, nur darauf beschränkte, daß sie der göttlichen Wirksamkeit in sich eine Stätte bereite. Bei ihm ist der Gegensatz weniger zwischen Gott und der Materie, als zwischen Gott und dem Geschöpfe. Dies ist der leidende Stoff für die göttliche Wirksamkeit und Alles, was in ihm

Gutes sich erzeugt, das ist nur ein Erzeugniß göttlicher Gnade. Von diesem Umfange der Gnade hatte weder der Schüler der Stoa, noch der Grieche überhaupt einen Begriff. Man muß gestehen, daß durch diese Umwandlung der Begriffe das Weltliche und das Göttliche sich um Vieles mehr entfremdet wurden. Eben dadurch, daß die Dinge dieser Welt ganz der Gewalt Gottes nicht sowohl unterworfen werden, als weichen müssen, dadurch daß sie in die Natur des Leidenden sich verwandeln, verlieren sie auch einen jeden Anspruch darauf, dem Göttlichen sich anzuschließen. Deswegen zieht sich auch in demselben Maaße das Göttliche vor dem Menschlichen zurück, in welchem es dasselbe bezwingt. Selbst das Gute, welches in der Welt gefunden wird, erscheint nun nicht mehr genügend auszudrücken, was Gott ist. Die Idee Gottes wird so weit von uns entfernt, daß sie unsern Blicken gänzlich entschwindet. Das Seiende möchte er genannt werden, aber was das Seiende sei, können Menschen nicht erkennen und nicht sagen. Daher zieht auch der Gott, welcher durch sein Wirken Alles vernichtet, seine Wirksamkeit wieder von der Welt zurück; wirkende Ursache zu sein, ist ihm zu gering; er ist nun völlig in sich; seinen Dienern überläßt er das Schaffen, die Bildung der Materie, welche als ein anderes Trugbild jenem verschwundenen Gotte sich gegenüber stellt, denn je weiter die Welt vom Seienden entfernt ist, um so mehr mußte sie am Nichtigen Theil haben. Diese beiden äußersten Gegensätze mit einander zu verbinden, mußte nun aber freilich als unmöglich erscheinen. Die Emanationslehre konnte nur dazu dienen, diese Unmöglichkeit zu verhüllen, indem sie die dienenden Kräfte

zwischen Gott und die Materie stellt, und auf der einen Seite beabsichtigt, Gott selbst außer aller Berührung mit der Welt zu lassen, damit seine reine Idee nicht verunreinigt werde, auf der andern Seite durch ein allmähliges Herabsteigen der göttlichen Ausflüsse einen Uebergang aus dem Vollkommenen in das Unvollkommene zu gewinnen sucht. Zu dem ersten Zwecke wird das Ausfließen der Kräfte aus Gott als etwas ganz Gleichgültiges für diesen selbst betrachtet; sein unveränderliches Wesen wird durch diesen Ausfluß nicht gestört; es ist dieses Ausfließen von Ewigkeit her gewesen und die Ausflüsse erscheinen daher selbst als ewige Wesen, aber doch nicht als unbeschränkt, denn sie sind nur Werkzeuge des göttlichen Willens. Wie sehr mit Unrecht diese Lehre mit der Platonischen Ideenlehre in Verbindung gebracht wurde, kann Niemandem entgehen.

Man kann jedoch darin eine Steigerung des Bewußtseins erblicken, in welchem die alte Welt eine Kluft bemerkte zwischen sich und dem wahrhaft Vollkommnen. Daher auch die vielen Klagen über die Vergänglichkeit, über die Eitelkeit, über das Scheinwesen des Irdischen und die weltlichen Dinge. Es ist nur ein Vorurtheil seines Volkes, wenn Philon den Engeln, ein Vorurtheil der griechischen Denkart, wenn er den Gestirnen ein besseres Loos zutheilt. Der vorherrschenden Richtung seiner Philosophie folgend mußte er alles Materielle, ja selbst alle geistigen Ausflüsse der Gottheit als ewig von der wahren Vollkommenheit fern sich vorstellen. Aber eben je größer, je unüberwindlicher dieser Abstand erschien, um so stärker mußte auch die Sehnsucht sich äußern, ihn zu überwälti-

gen. Nur unregelmäßig konnten freilich ihre Ausbrüche sein, da die Regel des Systems jedes Streben aus den beschränkten Bahnen der Geschöpfe den Ausflüssen versagte. So empfahl sich dem Philon die Lehre von der Anschauung des Seienden nicht blos im Spiegel, sondern in der Wahrheit, einer nicht natürlichen, sondern mystischen Erkenntnißweise, um seiner Sehnsucht einen Ausdruck zu geben, einen unregelmäßigen Ausdruck in der That, wie sogar die mancherlei Wendungen bezeugen, in welchen diese Lehre bald hervortritt, bald verhüllt wird. Wie war auch wohl eine solche vollkommene Anschauung zu denken, welche alsbald ihre Unvollkommenheit aufdeckt, indem in ihr die Seele ermatten und dann wieder von den Einflüssen des Fleisches sich überwältigen lassen soll? Ihre Unregelmäßigkeit aber beweist sich besonders in der geheimnißvollen Form, in welcher sie sich kundbar macht und als eine unbeschreibliche Entzückung der Vernunft, in welcher aber die Vernunft gar nicht mehr als Vernunft thätig ist, beschrieben wird. Diese Lehre ist mit griechischen Ansichten verflochten, indem ja auch Platon von einem Schauen der Ideen gesprochen hatte, aber freilich in einer ganz andern Weise, nur in mythischen Bildern, nicht als wenn hierin etwas von der wissenschaftlichen Thätigkeit Verschiedenes liegen, nicht als wenn darin Gott in etwas Anderem, als in den Ideen geschaut werden sollte. Auch wird dieses Schauen Gottes mit der griechischen Begeisterung einer von Gott ergriffenen Seele in Verbindung gebracht, aber es ist nicht der göttliche Wahnsinn der Griechen, welchen Philon preisen will, sondern eine völlige und ungestörte Ruhe der Seele verspricht er uns in diesem Schauen. Hierin ver-

kündet sich deutlich die orientalische Abkunft dieser Philonischen Lehre; nur nicht in so entschiedener Richtung, wie die indischen Philosophen, kann Philon der göttlichen Anschauung sich hingeben, sich in sich oder in Gott versenken, weil er nicht so entschieden, wie jene, die gänzliche Getrenntheit der Seele von der Materie oder die Nichtigkeit aller weltlichen Gegensätze zu behaupten wagt. Die Wahrheit des veränderlichen Lebens, so sehr er es auch heruntersetzt, kann er doch nicht gänzlich leugnen; er erkennt auch den Zusammenhang der verschiedenen Bestandtheile der Welt an; er neigt sich mit einem Worte auch dem menschlichen Leben und der griechischen Bildung zu. Aber seine Ansicht von dem höchsten Ziele menschlichen Lebens läßt doch nichts Anderes zu, als die Bestrebungen in jeglicher Tugend nur darauf zu beschränken, daß sie Vorbereitungen sind zum Empfange der göttlichen Gnade, daß sie die Seele reinigen, nicht gänzlich, aber doch beinahe, um dieser Gnade einen würdigen Aufenthalt zu bereiten.

Siebentes Capitel.

Verbreitung orientalischer Denkart unter den Griechen.

Diese mit orientalischen Ideen genährte philosophirende Denkart, welche wir beim Philon finden, tritt bei den eigentlich griechischen Schriftstellern des Zeitabschnittes,

von welchem wir hier handeln, nur sparsam, in vereinzelten Spuren hervor. Es haben zwei Jahrhunderte dazu gehört, sie Griechen und Römern annehmlich zu machen. So fremd war sie ihnen. Doch dürfen wir nicht unterlassen, die Spuren derselben hie und da nachzuweisen.

Die Schriften des Philon enthalten nicht selten Anwendungen Pythagorischer Zahlensymbole und setzen den Gebrauch derselben als etwas Bekanntes voraus. Man kann daher nicht zweifeln, daß zu seiner Zeit die Pythagorische Lehre wieder in Umlauf gekommen war; wie aber und zu welcher Zeit sie erneuert wurde, darüber fehlen die Ueberlieferungen*). Es mochte sich dies an gelehrte Bemühungen wahrscheinlich der Alexandrinischen Schulen anschließen, über deren Thätigkeit wir gar nicht ausreichende Nachrichten haben. Erst um die Zeiten des Philon treten uns mehrere Pythagoreer hervor. Wir finden bei ihnen im Allgemeinen den Charakter der Philosophie, mit welcher wir uns in diesem Capitel zu beschäftigen haben, das Festhalten an der griechischen Bildung mit einer Nei-

*) Auf eine Spur führt David's des Armeniers Angabe in den Berliner Scholien zum Arist. p. 28a, daß Jobates, König von Libyen, die Schriften des Pythagoras aufsuchte und dadurch Veranlassung gab, daß viele unter diesem Namen untergeschoben wurden. Da von einem Könige Jobates, welcher hierher paßte, nirgends die Rede ist, finde ich es sehr wahrscheinlich, daß Juba der Zweite gemeint sei, König von Mauritanien, der aber auch König von Libyen genannt wird und wegen seiner gelehrten Beschäftigungen bekannt ist. So würde ungefähr ein Menschenalter vor dem Philon die pythagorische Lehre sich wieder verbreitet haben. Spuren, welche auf eine frühere Zeit führen, sind zweifelhaft. Vergl. m. Geschichte der pythagor. Phil. S. 75.

gung zu den mystischen Ansichten des Orients, die mit den geheimnißvollen Symbolen der Pythagorischen Zahlentheorie, so wie mit anderem Aberglauben eine nahe Verwandschaft zu haben schienen. Dieser neuere Pythagorismus scheint auch fast durchgehend Vorliebe für die Platonische Ideenlehre genährt und nicht weniger der ascetischen Sittenlehre sich angeschlossen zu haben. Justinos der Märtyrer erzählt uns, daß er in seiner Jugend mit einem solchen Pythagoreer zusammengekommen, welcher versprochen habe, durch seine Philosophie zur Glückseligkeit, zur Einsicht in das Gute und das Schöne zu führen, aber nur unter der Bedingung, daß man sich zuvor mit der Musik, der Astronomie und Geometrie bekannt gemacht habe; denn diese Wissenschaften müßten zuvor die Seele von dem Sinnlichen abziehen und zur Aufnahme der übersinnlichen Ideen vorbereiten*).

Der wissenschaftliche Gehalt der in dieser Schule verbreiteten Ideen scheint nur gering gewesen zu sein. Wir werden daher auch nur kurz Einiges über einige der Männer erwähnen, welche ihr angehörten. Zunächst tritt uns unter ihnen die wundersame Gestalt des Apollonios von Tyana hervor, welche uns trotz der Fabeln, mit welchen sie ausgeschmückt worden, einige Aufmerksamkeit abnöthigen wird, weil wir eins der wenigen Mittelglieder in ihr erkennen, welche als die orientalische Weisheit bei den Griechen einführend uns zu geschichtlicher Kunde gekommen sind. Apollonios war unter dem Kaiser Augustus geboren und erreichte ein hohes Alter. Ueber sein Leben

*) Dialog. c. Tryph. p. 219 ed. Francof. 1686.

haben wir ausführliche Nachrichten in der Lebensbeschreibung, welche der ältere Philostratos, aufgefordert von der Kaiserin Julia Domna, aus unzuverlässigen Quellen[1]) zur Verherrlichung seines Helden verfaßte. Dieser Lebensbeschreiber selbst kann von dem Verdachte nicht frei gesprochen werden, durch rednerische Züge, durch verschönernde Ausschmückungen die Wahrheit entstellt zu haben, ohne daß wir behaupten könnten, daß er absichtlich eine andere Gestalt uns untergeschoben hätte, als seine Quellen zeigten[2]). Im Allgemeinen daher glauben wir aus den Angaben des Philostratos einige historische Züge entnehmen zu können.

---

1) Die Hauptquelle, die Schrift des Damis über die Reisen des Apollonios, auf welchen Damis diesen seinen Lehrer begleitet hatte, kann nur mit dem äußersten Verdachte einer wahrscheinlich unabsichtlichen Täuschung betrachtet werden. Die vielen seltsamen Wundergeschichten, welche er erzählt, konnten nur bei einem sehr beschränkten Kopfe, als welcher Damis von Philostratos geschildert wird, Glauben finden. Die Briefe des Apollonios sind unstreitig unecht.

2) Man hat bekanntlich den Apollonios später mit unserm Heiland verglichen und Philostratos ist in den Verdacht gerathen, daß er es auf einen solchen Vergleich angelegt hätte. Von einer polemischen Tendenz finden wir aber in dem Werke keine Spur. Wir können auch dem Urtheile Baur's (Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältniß des Pythagorismus zum Christenthum. Tübingen 1832.) nicht beistimmen, welcher zwar die polemische Beziehung gegen die Christen leugnet, dagegen annimmt, Philostratos habe es durch sein ganzes Werk auf eine Parallele mit Christus angelegt. Diese Parallele könnte doch nur in verhältnißmäßig sehr wenigen Partien des Werkes gefunden werden. Dagegen hat man bei diesen Untersuchungen zu wenig auf den schriftstellerischen Charakter des Philostratos überhaupt gesehen.

Apollonios wird als ein Wunderthäter geschildert, dabei aber herrscht wenigstens beim Philostratos die Ansicht, daß seine wunderbaren Thaten nicht durch Hülfe der Magie vollbracht worden, sondern aus einer göttlichen Kraft und Einsicht, welche ihm beiwohnte, hervorgegangen[1]). Der größeste Theil des Wunderbaren, welches die Sage auf ihn häufte, bezieht sich auf Wahrsagungen und Verkündigungen des Zukünftigen oder entfernter Begebenheiten, welche auf natürlichem Wege noch nicht zu seiner Kenntniß gekommen sein konnten. Dabei achtete er auf Träume und Vorzeichen, nicht selten aber ist es auch, daß tiefes Sinnen in sich selbst ihm das Verborgene offenbart. Dies erinnert an die innere Beschauung der Inder und an des Philon Bestreben, durch Zurückziehung in sich das Schauen Gottes zu gewinnen. So belehrt auch der Inder Iarchas den Apollonios, daß Niemand der Weisheit, welche Alles umfaßt, sich nähern könne, ohne zuvor sich selbst erkannt zu haben[2]). Nicht weniger hängt es mit der neuen Pythagorischen Lehre zusammen, welcher Apollonios sich anschloß. Er war von einem Pythagoreer Euxenos unterrichtet worden, welchen er aber für zu weichlich hielt, während er selbst der strengsten Enthaltsamkeit sich befleißigte[3]). An dieser hielt er fortan fest und suchte in allen Stücken dem Pythagoras nachzuahmen, ja es zuvorzuthun. Denn nicht nur, daß er thierische Nahrung verschmähte, nicht in Wolle, sondern in Linnen sich klei-

1) Vergl. besonders vita Apoll. I, 2; IV, 45; V, 12.
2) Ib. III, 18.
3) Ib. I, 7; 8.

dete, jede Fußbekleidung ablegte, das Haar wachsen ließ, auch des Weins sich enthielt, sogar der ehelichen Liebe wollte er nicht pflegen[1]). Auch wird ihm eine Schrift über das Leben des Pythagoras zugeschrieben[2]). Sein Pythagorismus äußerte sich aber nicht in der Verehrung und Verbreitung der symbolischen Zahlenlehre, welche sonst von den neuern Pythagoreern vorherrschend betrieben wurde, vielmehr finden sich Winke, daß er die Zahlenlehre für etwas Untergeordnetes ansah[3]); selbst auf die Vorbildung durch die mathematischen Wissenschaften, dutch Musik und Astronomie legte er zwar einigen Werth, aber doch nur einen untergeordneten. Sein Hauptbestreben ging dagegen auf Reinigung der religiösen Gebräuche, auf Wiederherstellung des Tempeldienstes im Sinne der sittlich strengen Uebung, welche er sich selbst aufgelegt hatte. Dahin zielen die Schriften, welche ihm beigelegt werden, über die Wahrsagung aus den Gestirnen und über die Opfer[4]). Wenn die letztere Schrift echt gewesen sein sollte, woran zu zweifeln wir keinen Grund haben, so würde er nicht

1) Ib. I, 8; 13.

2) Suid. s. v. *Ἀπολλώνιος Τυαν.*; Porph. v. Pyth. 2. Man hat diese Schrift für dieselbe gehalten mit der Schrift über die Meinungen der Pythagoreer, welche er nach dem Philostratos VIII, 19 aus der Höhle des Trophonios hervorgebracht haben soll. Auch Jamblichos de vita Pyth. 254 erwähnt die Schrift des Apollonios über den Pythagoras und sehr wahrscheinlich ist die Meinung, welche Jonsius geäußert und Meiners weiter ausgebildet hat, daß Vieles aus diesem Werke in die Lebensbeschreibungen des Pyth. von Porphyr. und Jambl. übergegangen.

3) Philostr. v. Apoll. III, 30.

4) Ib. III, 41; IV, 19.

nur die Thieropfer verworfen, sondern auch die Lehre vorgetragen haben, daß dem höchsten Gott gar nicht geopfert werden sollte, weil für ihn Alles, was der Erde angehört, nur eine Verunreinigung sein würde. In einem Bruchstücke, welches uns aus ihr erhalten worden, wird ein reines Gottesdienst des höchsten Gottes, welcher von Allem getrennt ist, ein reines Gebet zu ihm empfohlen, welches nicht einmal des ausgesprochenen Wortes bedürfe [1]). Dies stimmt nun nahe genug mit dem überein, was wir beim Philon über den höchsten Gott erfahren haben; aber auch darin zeigte sich Apollonios dem Philon ähnlich, daß er die vaterländischen Gebräuche hochachtete und Alles in der Gottesverehrung nach alter Weise wiederherzustellen strebte [2]), mit Ausschluß natürlich dessen, was seinen Ansichten von den Göttern zuwider war, besonders der grausamen Thieropfer, welche er nicht billigen konnte, weil er in Pythagorischer Weise theils der Unmäßigkeit entgegen

---

1) Euseb. pr. ev. IV, 13. *οὕτως τοίνυν μάλιστα ἄν τις οἶμαι τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιοῖτο τοῦ θείου τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἵλεώ τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ' ὁντιναοῦν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῷ μέν, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνὶ δὲ ὄντι κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχήν, μήτε ἀνάπτοι πῦρ, μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι (δεῖται γὰρ οὐδενός, οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἥπερ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν ἀνίησι γῆ φυτόν, ἢ τρέφει ζῷον, ἢ ἀήρ, ᾧ οὐ πρόσεστί γε μίασμα); μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ· λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι κτλ.* Dieselbe Stelle findet sich Euseb. Dem. ev. III, 3 p. 150 ed. Colon. mit einigen Abweichungen, von welchen ich eine aufgenommen habe. Cf. Philostr. vit. Apoll. III, 35; IV, 30.

2) Philostr. vit. Apoll. I, 16.

arbeiten wollte, theils die Verwandschaft der Thiere mit den Menschen und die Seelenwanderung behauptete. Einen großen Theil der Verunreinigungen, welche nach seiner Ansicht die vaterländische Religion getroffen hätten, gab er den Dichtern Schuld, welche unsittliche Mythen von den Göttern zu verbreiten bemühet gewesen [1]). Aber auch darin ist er dem Philon ähnlich, daß er bei seiner Anhänglichkeit an das Vaterländische doch dem Zuge nach dem Fremden, nach der geheimen und tiefen Weisheit der Orientalen nicht widerstehen konnte. Diese Richtung veranlaßte ihn zu den großen Reisen, welche nach den Ueberlieferungen ihm nicht wohl abgesprochen werden können, zu den Magern, zu den indischen Weisen und nach dem obern Aegypten [2]). Die Lehre des Pythagoras, zu welcher er sich bekannte, leitete er von Indien ab, von wo sie nach Aegypten und dann durch den Pythagoras zu den Griechen gekommen [3]). Dies ist das Wenige, was wir mit einiger Wahrscheinlichkeit über diesen Mann sagen möchten.

Wenn nun bei ihm die Richtung auf das sittliche Leben vorherrschend ist, so finden wir dagegen andere Pythagoreer derselben oder einer etwas spätern Zeit, welche sich mehr auf die Zahlenlehre und die wissenschaftlichen Vorstellungen ihrer Schule warfen, wie Moderatos aus Gadeira, welcher zu den Zeiten des Nero lebte [4]), Niko-

1) Ib. V, 14.

2) Ib. I, 18.

3) Ib. III, 19.

4) Dies wird aus Plut. symp. VIII, 7 in. geschlossen. S. Jonsius de script. hist. phil. III, 5, 2.

machos aus Gerasa, dessen Zeitalter noch vor die Zeiten der Antonine fällt [1]), und einige andere. Sie scheinen sich jedoch mehr auf eine gelehrte Weise den Pythagoreern angeschlossen, als für die Entwickelung und Verbreitung einer neuen Denkart thätig gewesen zu sein, so daß wir sie an dieser Stelle nur erwähnen, weil die Denkweise der neuern Pythagoreer überhaupt der orientalischen Richtung sich angeschlossen zu haben scheint.

Von größerer Bedeutung ist uns ein Platoniker dieser Zeiten, Plutarchos, in dessen vielgelesenen Schriften deutlicher als sonst irgendwo unter den Griechen und Römern dieser Zeit das Bestreben sich offenbart, die philosophische Bildung mit der öffentlichen vaterländischen Gottesverehrung zu versöhnen und zu verschmelzen, obwohl wir ähnliche Richtungen auch schon bei den gelehrten Philosophen dieser Zeit gefunden haben [2]).

Plutarchos war zu Chäroneia geboren um die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt und lebte bis zu den Zeiten des Kaisers Hadrianus. Durch seinen Unterricht und seine Schriften erwarb er sich bei seinen Zeitgenossen einen bedeutenden Ruhm, Ehre und Aemter, welche ihm selbst die römischen Kaiser in hohem Maaße zugetheilt haben sollen. In seinem Alter bekleidete er das Amt eines Priesters des Pythischen Apollon [3]). Er gehört zu den fruchtbarsten und beredtesten Schriftstellern seiner

1) Brucker hist. phil. II, p. 161.

2) Vergl. Schreiter de doctrina Plutarchi et theologica et morali in Ilgen's Zeitschrift für die historische Theologie Bd. 6.

3) An seni sit ger. resp. 17.

Zeit und es hat sogar fast zu allen Zeiten solche gegeben, welche ihn den Zierden der besten Zeiten gleich geschätzt haben. Diese Liebe hat er besonders der milden Gesinnung zu danken, welche seine sittlichen Lehren athmen, der Wärme, mit welcher er dieselben durch Beispiele und durch fromme Betrachtungen zu empfehlen sucht, und der Lust, mit welcher er das Große und Erhabene hervorzuheben bemüht ist. Dagegen möchte es schwer halten, ihn gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, daß die Milde seines Urtheils oft zur Schwäche geworden, daß er einer laxen Gesinnung nachgegeben und glänzenden Lastern durch die Verbindung, in welcher er sie mit gepriesenen Tugenden findet, ein verführerisches Licht geliehen. Ihm gewinnt auch das Glänzende, der Schein ausgezeichneter Kraft seine Bewunderung, ab, und er selbst darf beschuldigt werden, daß er in seinen Werken mehr dem Glanze, als der Wahrheit nachgestrebt habe. Der Prunk der Gelehrsamkeit und geistreicher Wendungen, die Lust an witzigen Worten, die Begierde, seine rednerische Geschicklichkeit zu zeigen, alles dies verkündet uns in seinen Werken den Verfall schriftstellerischer Kunst. Seinen Werken fehlt der Ernst, welcher zu einem tüchtig durchgearbeiteten Ganzen gehört; nur lose sind die Schaustücke zusammengeknüpft, welche er uns vorführt.

Diese Bemerkungen über seinen schriftstellerischen Charakter stehen in genauer Verbindung mit der Art seines Philosophirens. Nicht ohne Gewandtheit weiß er uns seine Sittenlehre zu empfehlen, welche nach Erhabenheit des Geistes, nach Geschicklichkeit in jeder menschlichen Kunst, nach der Nachahmung der alten Tugend strebt.

Daher ist er der niedrigen Lebensansicht der Epikureer von Herzen abgeneigt. Die Milde seiner Gesinnung lenkt ihn aber auch von den Bahnen der Stoiker ab, welche er in der alten Form ihrer Lehre und nicht immer mit billiger Mäßigung bekämpfte. Nicht allein ihre Verachtung der Sitte und der Tugend, welche nicht aus Wissenschaft, sondern aus Gewohnheit heraus sich bildet, war ihm zuwider, er fand auch wesentliche Punkte ihrer Ansicht von Gott und Welt seiner Vorstellungsweise nicht gemäß, ohne daß er mit den meisten seiner Zeitgenossen sich enthalten konnte, viele wissenschaftliche Begriffe von der stoischen Schule zu entlehnen. Dagegen wendet er sich den Lehren des Platon und des Aristoteles zu, mit Vorliebe besonders der erstern, weil er in ihnen Nahrung fand sowohl für seine sittlichen Ansichten als für seine religiöse Denkweise. Denn die mythischen Theile der Platonischen Darstellungsweise nahm er in wörtlichem Sinne und knüpfte an diese hauptsächlich seine eigenen Ueberzeugungen an. Diese Vermischung verschiedenartiger Begriffe, welche wir bei ihm nicht weniger als bei andern seiner Zeitgenossen finden, brachte natürlich in seine ganze Lehre ein Schwanken, eine Unbestimmtheit, welche ihn zuweilen im Sinne der neuern Akademie sich äußern läßt, als wenn nur eine wahrscheinliche Lehre, wenigstens über die höchsten Fragen der Philosophie, uns vergönnt wäre*). Dennoch wenn es die Gelegenheit der Rede verlangt oder verstattet, spricht er sonst entschieden genug.

Natürlich mußte ihm wohl seine Lehre schwankend

*) De sera num. vind. 4; 14.

erscheinen, da sie nirgends einen recht festen Boden hat. Nicht in der Philosophie; denn die Untersuchungen über die ersten Gründe des Wissens, so wie über die Formen wissenschaftlicher Darstellung werden zwar zuweilen von ihm berührt, aber so selten und mit so gar keiner Spur eigenthümlicher Forschung, daß man nicht verkennen kann, wie er im Allgemeinen die Logik gering achtet und nur die ethischen Lehren und die Untersuchungen über die obersten Gründe der Dinge, welchen seine religiöse Denkart ihn zuwendet, mit Neigung betreibt[1]). Ebenso läßt er zwar nicht gänzlich alle physische Untersuchungen bei Seite liegen, aber auf die ersten und allgemeinsten Grundsätze geht er doch niemals auch nur einigermaßen ausführlich ein und deswegen kann man auch seine Abhandlungen über einzelne Gegenstände nur als Arbeiten betrachten, in welchen er seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn zeigen wollte. Aber je weniger er darauf bedacht war, seiner Philosophie einen sichern Grund zu geben, um so schwankender mußte sie sich darstellen, da sie doch nur eine Zusammensetzung aus verschiedenartigen Lehren werden sollte. Seltsam genug äußert sich zuweilen seine Bemühung, Begriffsreihen unter einander zu einigen, welche von ganz verschiedenen Absichten aus sich gebildet haben. So wenn er die fünftheilige Unterscheidung des Platon im Sophisten mit der viertheiligen im Philebos für gleichbedeutend hält, indem er voraussetzt, daß Platon bei der letztern noch eine trennende Ursache, im Gegensatz gegen die mischende, im Sinn behalten[2]) oder wenn er die Platonische Eintheilung der

1) De prof. in virt. 7.
2) De *EI* ap. Delph. 15.

Seele mit der Aristotelischen vermischt und nun fünf Theile der Seele annimmt, die ernährende, die empfindende, die sinnlich begehrende Seele, den Muth und die Vernunft[1]). Diese Vermischung der Lehren durchdringt alle seine sittlichen Ansichten; denn im Allgemeinen herrscht zwar bei ihm die Platonische Tugendlehre vor, er schließt sie aber auch ebenso unbedenklich der Aristotelischen Lehre an von dem Verhältnisse der Gewöhnung zu den leidenden Stimmungen der Seele und von der Ausbildung der sittlichen Tugend, welche die Mitte zwischen den entgegengesetzten Ausschweifungen zu finden habe[2]).

Ebenso wenig kann ihm auch die religiöse Richtung seines Gemüths eine sichere Grundlage seiner Ueberzeugung gewähren, da sie selbst manches Schwankende in sich enthält. Er sucht sich auf eine eben so entschiedene Weise dem Aberglauben entgegenzusetzen[3]), als den Glauben zu nähren. Auf das Abschreckendste schildert er die Furcht, in welcher der Abergläubische sich beständig befinde, indem er von den Göttern Böses zu erfahren besorgt sei. Der Abergläubische sei seiner Gesinnung nach Atheist, weil er an die Götter, welche er für böswillig hält, nicht glauben möchte[4]). Man erkennt hierin die sittliche Richtung seiner religiösen Gesinnung. Vor allen Dingen hält er die Lehre von der Vorsehung der Götter fest, welche den Guten Alles zum Guten wendeten. Aber schwierig

1) Ib. c. 13; cf. de virt. mor. 3.

2) De virt. mor. 4; cf. de prof. in virt. 3; 13; de fort. 2.

3) Besonders in seiner Schrift *περὶ δεισιδαιμονίας*.

4) De superst. 11 fin.

war es nun offenbar, die Grenzen zwischen dem Aberglauben und dem richtigen Glauben zu ziehen. Umsomehr, je weniger Plutarchos der Meinung sich entziehen kann, daß es auch eine höhere Macht, böser Natur, daß es auch böse Dämonen in der Welt gebe[1]). Sein Vertrauen auf die Vorsehung Gottes konnte daher nur auf der Meinung beruhen, daß die Macht des Guten größer sei, als die Macht des Bösen, obgleich dieses nicht ganz von jenem überwältigt werden könne. Indem nun Plutarchos gegen die abergläubische Furcht vor den Göttern stritt, hatte er, wie Apollonios, eine Reinigung der Volksreligion im Auge, wobei er natürlich ein Maaß des Richtigen und des Falschen suchen mußte. Er hielt sich zu diesem Zwecke zunächst im Gegensatz gegen die schon eingebrochene Vermischung aller Arten der Gottesverehrung an das Volksthümliche und Vaterländische[2]). Die barbarischen Religionsgebräuche bei den Griechen einzuführen, hält er für unerlaubt; er tadelt sie nicht selten und zeigt sich besonders als einen Feind der jüdischen und syrischen Religion[3]). Doch kann er sich der allgemeinen Neigung seiner Zeit nicht entziehen,

---

1) De Is. et Os. 25; 26; 59; de def. or. 14.

2) Amator. 12. *ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, ἧς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, οὐδ' ἀνευρεῖν τεκμήριον ἐναργέστερον. — — ἐὰν ἐφ' ἑνὸς ταράττηται καὶ σαλεύηται το βέβαιον αἰτῆς καὶ νενομισμένον, ἐπισφαλὴς γίνεται πᾶσι καὶ ὕποπτος.* De sera num. vind. 22 heißen die Hellenen *τὸ βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον γένος.*

3) De superst. 3; 8; de Stoic. rep. 38 stellt er Jüdisches und Syrisches neben einander. Wie weit er von richtiger Kenntniß der jüdischen Religion entfernt ist, sieht man besonders aus sympos. IV, qu. 5 u. 6.

auch den fremden Religionen ihren Werth beizulegen, wie er denn namentlich die Verehrung des Osiris und der Isis empfiehlt, welche nur unter fremden Namen die wahren Götter bedeuteten. Denn so wie Sonne und Mond und Himmel und Erde und Meer allen Menschen gemein sind, von andern Völkern aber anders genannt werden, so haben auch die Alles ordnende Vernunft und die eine Vorsehung, welche über Alles waltet, und die dienenden Kräfte, welche über alle Völker gesetzt sind, verschiedene Namen und verschiedene Ehren gesetzmäßig bei verschiedenen Völkern erhalten. Es gibt nicht barbarische und griechische Götter, nicht mittägliche und mitternächtliche, sondern alle Völker verehren die himmlischen Geber, die Wohlthäter des Menschengeschlechts*). Man sieht nun hieraus wohl, wie er die sichere Grundlage des Gesetzlichen in seiner volksthümlichen Gottesverehrung nicht gar zu fest fühlen konnte. Um so weniger, je mehr er in den Vorstellungen seines Volkes, so wie in seinen Gebräuchen gar Vieles bemerken mußte, was er für Aberglauben zu halten nicht zögern durfte, je weniger ihm auch die Uneinigkeit und die Verschiedenheit der Meinungen seines Volkes über das Wesen und die Verehrung der Götter sich verbergen konnte. In der Meinung über die Götter gibt es drei Führer und Lehrer, Dichter nemlich, Gesetzgeber und Philosophen, welche zwar alle annehmen, daß Götter sind, über ihre Zahl aber, über ihr Wesen und ihre Macht in sehr großem Zwiespalt unter einander sind. Die unzuverlässigsten Führer sind die Dichter; sie lügen

*) De Is. et Os. 67.

viel; wer kann ihre dichterischen Bilder, welche dem Zwist und dem Flehen, dem Schrecken und der Furcht göttliche Ehren geben, für Wahrheit annehmen[1])? Höher werden zwar die Gesetzgeber vom Plutarchos geschätzt: sie scheinen mit den Dichtern als die alten Theologen zusammengestellt zu werden[2]), von welchen es wohl einmal heißt, daß sie die ältesten Philosophen gewesen[3]); aber als zuverlässige Führer können doch auch sie nicht gelten, da die Philosophen in vielen Punkten ihnen zu widersprechen genöthigt sind[4]). So bleibt denn freilich nichts Anderes übrig, als der Philosophie die Entscheidung über die richtige Gottesverehrung zu übertragen; ihr soll die wahre Auslegung zustehen der Gebräuche und Feste, welche die Gesetze angeordnet haben, auf sie als die Wahrheitskundige sollen auch diese selbst verwiesen haben[5]). Er unterscheidet aber hierbei eine Philosophie, welche nur um die physischen Mittelursachen sich kümmern und auf sie Alles zurückführen wolle, das Körperliche allein beachtend, die göttliche Ursache aber übersehend, von der Platonischen Weisheit, welche auch dieser ihr Recht widerfahren lasse. So kommen die alten Theologen und die Physiker in ei-

---

1) Amat. 18; de Stoic. rep. 38.

2) De def. or. 48 in.

3) De anim. procr. 33

4) Amat. l. l.

5) De Is. et Os. 68 in. *διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον· ἵνα μὴ — — ἡμεῖς, ἃ καλῶς οἱ νόμοι περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἑορτὰς ἔταξαν, ἑτέρως ὑπολαμβάνοντες ἐξαμάρτωμεν.*

nen Gegensatz gegen einander zu stehen, jene übersehen die körperlichen Mittelursachen, diese die höchste Ursache, von welcher Alles abhängt; der wahre Philosoph dagegen soll den göttlichen Ursprung aller Dinge ebenso sorgfältig beachten, wie die physischen Ursachen, durch welche Gott wirksam ist in dieser Welt[1]). Diese beiden Ursachen setzte er in eine so innige Verbindung mit einander, daß er beide in einer und derselben Wirkung zusammentreffend sich denken konnte. Denn die physischen Ursachen brächten zwar eine Wirkung hervor; diese bezweckte aber doch zugleich irgend einen göttlichen Plan auszuführen oder anzudeuten, wodurch denn die wissenschaftliche Naturlehre mit der Wahrsagekunst und mit allem dem, was als ein Wunderzeichen von dem Glauben des Volkes betrachtet wird, versöhnt werden soll[2]). So finden wir überhaupt die Rolle, welche Plutarchos übernimmt, ausgehend auf eine Vermittelung zwischen der Philosophie und dem Glauben des Volkes. Zwischen beiden stehend, kann er weder der einen noch dem andern völlig vertrauen, der Philosophie nicht aus schon angegebenen Gründen, dem Volksglauben

---

1) De def. orac. 48. *καθόλου γάρ, ὡς φημί, δύο πάσης γενέσεως αἰτίας ἐχούσης, οἱ μὲν σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταὶ τῇ κρείττονι μόνῃ τὸν νοῦν προσέχειν εἴλοντο — — — οἱ δὲ νεώτεροι τούτων καὶ φυσικοὶ προσαγορευόμενοι τοὐναντίον ἐκείνοις τῆς καλῆς καὶ θείας ἀποπλανηθέντες ἀρχῆς, ἐν σώμασι καὶ πάθεσι σωμάτων πληγαῖς τε καὶ μεταβολαῖς καὶ κράσεσι τίθενται τὸ σύμπαν· ὅθεν ἀμφοτέροις ὁ λόγος ἐνδεὴς τοῦ προσήκοντός ἐστι, τοῖς μὲν τὸ δι' οὗ καὶ ὑφ' οὗ, τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν ἀγνοοῦσιν ἢ παραλείπουσιν.*

2) Vita Pericl. 6.

ebensowenig, weil er mit Aberglauben vermischt ist. Er sucht ein billiges Abkommen zwischen diesen verschiedenartigen Dingen zu treffen, und darin eben liegt das Schwankende seiner Stellung.

Dies zeigt sich um so deutlicher, je tiefer wir in die religiösen Meinungen des Plutarchos eindringen. Es ist keineswegs, wie es nach so eben angeführten Sätzen scheinen möchte, daß er der Platonischen und Aristotelischen Lehre von der ersten und den mittlern Ursachen die Entscheidung über die richtige Religion einräumen sollte. Schwerlich möchte jene Lehre die Unterscheidung von guten und bösen Dämonen und die Vorstellung von der Natur der Dämonen, nach welcher sie mit Luft bekleidete Seelen sein und den Menschen Zukünftiges verkünden sollen*), gebilligt haben. Aber, was wichtiger ist, jene Lehre ging auch gar nicht darauf aus, das Volk in seinem Wunderglauben zu bestärken, wohin Plutarchos offenbar eine starke Neigung hat. Er will nicht allein den göttlichen Ursprung aller Dinge beachten, sondern er will ihn neben dem natürlichen Ursprunge erkennen, als wenn beide einen verschiedenen Sinn und verschiedenes Wesen hätten; er will auch neben dem mittelbaren Einfluß Gottes, welchen jene alten Philosophen anerkannt hatten, einen unmittelbaren und außernatürlichen Einfluß nachweisen. Wenn er die Freudigkeit des Herzens beschreibt, welche den wahrhaft Frommen, von Aberglauben Befreiten in den Tempeln und bei religiösen Festen ergreift, so führt er dieselbe zurück auf die Meinung und gute Hoff-

*) De def. or. 38; cf. de gen. Socr. 20; 23.

nung, daß der Gott hier und hierbei uns vorzüglich gegenwärtig sei und die ihm dargebrachten Ehren freundlich aufnehme; dem Guten soll er Boten, Orakel, Träume und Vögel schicken[1]). Wenn er auch solche Meinungen des Volks nicht im strengsten Sinn bei sich hegen, wenn er ihnen auch einen philosophischen Sinn unterzulegen geneigt sein mochte, so begünstigte er sie doch auch in ihrem gewöhnlichen Sinn, ja er schloß sich ihnen in gewisser Rücksicht entschieden an. Es sind nicht blos natürliche und in der freien Thätigkeit der Vernunft gegründete Ursachen, auf welche er mit dem Platon und Aristoteles alle weltliche Entwickelungen zurückführt, sondern neben diesen führt er noch eine dritte Art ein, eine göttliche Wirksamkeit in dem menschlichen Geiste. Eine solche erkennt er in dem dämonischen Zeichen des Sokrates. Die höhere Vernunft führt die wohlgebildete Seele, ohne Laut, sie berührend durch den Gedanken; die Seele aber wird geführt und läßt sich leiten. Ueberall tönt das Wort der Dämonen, doch nur die vernehmen es, welche ein ungestörtes Gemüth und eine ruhige Seele haben[2]). Alles Gute haben wir von den Göttern zu erbitten, aber vor-

---

1) Non posse suav. vivi sec. Epic. 21. *ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν θεόν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἀφίησιν ἑαυτήν. — — — οὐ γὰρ οἶνου πλῆθος, οὐδ' ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως.* Ib. 22 fin. *πέμποντες ἀγγέλους, φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ οἰωνούς.*

2) De genio Socr. 20.

züglich, daß wir durch ihre Hülfe der Erkenntniß ihrer selbst, soweit sie Menschen zugänglich ist, theilhaftig werden mögen[1]). In einem schönen Bilde beschreibt er die Seele des Menschen als ein Organ Gottes, welches nur dahin zu streben habe, so rein als möglich den Gedanken wiederzugeben, welchen Gott in dasselbe gelegt habe. Ganz rein sei es nicht möglich; ein jedes Werkzeug, ein jedes Wesen, welches von einem Andern seine Erscheinung empfange, thue von dem Seinen immer hinzu, und könne daher nicht die ganze Natur des Andern rein ausdrücken. So sei nichts geschickter der Sonne als Werkzeug zu dienen als der Mond; aber doch sende er uns das Sonnenlicht nicht ungetrübt, und die Sonnenwärme wiederzugeben sei er zu schwach. Daher könne auch die Seele nur dahin streben, dem Göttlichen soviel als möglich nachzuahmen oder es möglichst rein in sich aufzunehmen; sie gerathe aber darüber in einen Kampf zwischen dem mitgetheilten Göttlichen und dem ihr angebornen Menschlichen, und dies sei die Ursache der gewaltsamen Bewegungen der Seele im Enthusiasmus[2]). Man muß bemerken, daß in dieser Ansicht dieselbe Meinung hervortritt,

---

1) De Is. et Os. 1 in.

2) De Pyth. orac. 21. *ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν· ὀργάνου δ' ἀρετὴ μάλιστα μιμεῖσθαι τὸ χρώμενον ᾗ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ ἔργον αὐτοῦ τοῦ νοήματος ἐν αὐτῷ, δεικνύναι δ' οὐχ οἷον ἦν ἐν τῷ δημιουργῷ καθαρὸν καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον πολλῷ τῷ ἀλλοτρίῳ· καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν. — — — ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμὸς ἔοικε μίξεις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα, τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης.* Ib. 22; de anim. procr. 27. Vergl. de def. orac. 48.

welche schon beim Philon gefunden wurde, daß die menschlichen Bestrebungen nicht weiter reichen, als nur durch Reinigung von den leidenschaftlichen Bewegungen der Seele der göttlichen Wirksamkeit Raum zu gewähren, welche alsdann den höhern Gehalt des Lebens hervorbringen werde. Deswegen wird der göttliche Enthusiasmus, welchen Plutarchos viel höher stellt als Platon, auch als ein Leiden der Seele betrachtet, und es schließt daran der Gedanke sich an, daß durch ein enthaltsames Leben die Erkenntniß des Göttlichen uns vorbereitet werde[1]).

Wenn nun hierin der Einfluß orientalischer Denkart nicht zu verkennen ist, so zeigt sich Plutarchos doch von einer andern Seite der griechischen Ansicht getreu. Obgleich er mit Platon den höchsten Gott als das Unveränderliche und in beständiger Ruhe Verharrende sich denkt, so macht sich dennoch in seiner Lehre auch die Ansicht geltend, daß in der Bewegung das Gute und die Erkenntniß der Vernunft bestehe[2]). Der in sich verborgene Gott, welcher nur für sich ist, Vernunft und Be-

---

1) De Is. et Os. 2. Pythagorischen Lehren zeigt sich Plutarchos geneigt, namentlich billigt er die Lehre von der Seelenwanderung. Wenn die Schrift de esu carnium ihm angehören sollte, so würde es von seiner billigen Denkungsart zeugen, daß er darum doch das Essen der Fleischspeisen nicht ganz verwirft, sondern nur beschränkt wissen will.

2) De Is. et Os. 60. οὕτω καὶ τὴν νόησιν καὶ τὴν φρόνησιν ὡς νοῦ φορὰν καὶ κίνησιν οὖσαν ἑαυτοῦ καὶ φερομένου καὶ τὸ συνιέναι καὶ ταγαθὸν ὅλως καὶ ἀρετὴν ἐπὶ τοῖς ῥέουσι καὶ θέουσι θέσθαι κτλ. Ib. 62 f.; 77; quaest. Plat. II, 1.

griff, ist hervorgegangen durch die Bewegung in das Werden [1]).

Wir stoßen auch hierbei wieder auf eine Ansicht, welche, obgleich sie auch an den Platon und Aristoteles sich anknüpfen ließ, doch noch stärker an die Denkweise der Orientalen erinnert. Plutarchos hebt sehr bestimmt die Verborgenheit Gottes in sich selbst hervor und unterscheidet den Begriff Gottes an sich von dem Begriffe des weltbildenden Gottes, eine Unterscheidung, welche jener alten griechischen Philosophie nirgends in fester Gestalt hervortreten wollte. Gott an sich ist uns unbekannt [2]); der erste Gott sieht, wird aber nicht gesehen [3]); er ist weit entfernt von der Erde; wie eine Befleckung seines reinen Wesens wird es angesehen, wenn er mit Dingen in Berührung kommen sollte, welche dem Untergange und dem Tode unterworfen sind. Die Seelen der Menschen, welche von Körpern umgeben und dem Leiden ausgesetzt sind, haben keine Gemeinschaft mit ihm, außer daß sie gleichsam im Traume in Gedanken ihn berühren können mittelst der Philosophie. Erst wenn sie vom Körper getrennt in das Unsichtbare und Heilige gelangen, wo sie das den Menschen unsichtbare Schöne mit Sehnsucht schauen, ist ihnen dieser Gott Führer und König [4]). Wenn wir hierin

---

1) De Is. et Os. 62 fin. *αἰνίττεται δὲ καὶ διὰ τούτων ὁ μῦθος, ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος, ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκώς, εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθε.*

2) De Pyth. orac. 21. *καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν.*

3) De Is. et Os. 75.

4) Ib. 79. *ὁ δ' ἐστὶ μὲν αὐτὸς ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ*

einen Unterschied zwischen den alten griechischen Philosophen und dem Plutarchos zu bemerken glauben, so ist es freilich wohl nur ein Gradunterschied, denn auch in den Lehren jener Philosophen waren solche Züge bemerkbar, welche das weltliche und besonders das irdische Leben in einige Entfernung von Gott stellten; Plutarchos scheint hierbei nur noch lieber zu verweilen. Daher fällt in seiner Theologie der Isis fast dieselbe Rolle zu, welche dem Worte Gottes in der Lehre des Philon; sie soll die Verbindung der irdischen und vergänglichen Dinge mit dem Osiris, dem obersten Gott, vermitteln. So wie Philon hebt er den Gedanken hervor, daß Gott einfach ist und ein reines Licht; er nennt ihn das Seiende; sein Wesen ist das Eins; eine jede Verschiedenheit, ein jeder Unterschied tritt heraus in das Werden des Nicht-Seienden [1]). Deswegen ist auch der Gedanke des nur vom Verstande Erkennbaren, des Reinen und des Heiligen nur wie ein Blitzstrahl in unserer Seele, welcher dasselbe uns zu berühren und zu sehen einmal vergönnt [2]). Im Himmel und in den Gestirnen bleiben die Gedanken, die Ideen und Ausflüsse Gottes, uns kommen sie nur zerstreut und ohne zu weilen zu, und es ist das Geschäft der Isis, sie in dieser

---

ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον. ἀνθρώπων δὲ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν περιεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ, πλὴν ὅσον ὀνείρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας κτλ. De *EI* ap. Delph. 20.

1) De *EI* ap. Delph. 20. ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥςπερ ὂν τὸ ἕν, ἡ δ' ἑτερότης, διαφορὰ τοῦ ὄντος, εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος. De Is. et Os. 78.

2) De Is. et Os. l. l.

Gestalt zu erhalten und zu ernähren [1]). Diese Göttin, über die sinnlichen Dinge dieser Erde herrschend, sammelt die zerstreuten Glieder des Gottes und bewahrt sie; in dem Sinnlichen läßt sie uns das Uebersinnliche erblicken [2]). Doch bleibt sich Plutarchos in diesen Ansichten nicht ganz gleich. Es kommen bei ihm auch Vorstellungen vor, welche nach einer andern Seite sich hinzuwenden scheinen. Gott, lehrt er, ist Anfang und ein jeder Anfang vervielfältigt durch seine zeugende Kraft das aus ihm Stammende [3]). Diese erzeugende Kraft Gottes, welche in der Welt offenbar wird, führt er alsdann auch darauf zurück, daß er nicht allein die Materie bilde, sondern auch in ihr sich vervielfältige; denn die vernünftige Seele erscheint nicht nur als ein Werk, sondern auch als ein Theil Gottes [4]).

Wir würden aus diesen gelegentlichen Aeußerungen, zwischen entgegengesetzten Vorstellungsweisen hin- und herschwebend, wie sie sind, es sehr schwierig finden, den Kern seiner Denkart herauszuschälen, gäbe es nicht doch einen Mittelpunkt seiner Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt, auf welchen er in mehreren seiner Schriften zurückkommt und mit welchem auch die meisten jener Aeußerungen in Beziehung stehen. Das, worauf Alles hinausläuft, ist das Verhältniß, welches er der Materie zu Gott beilegt. Hierauf, sagt er selbst, müsse er oftmals zurück-

1) Ib. 59. *οἱ μὲν γὰρ ἐν οὐρανῷ καὶ ἄστροις λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπορροαὶ τοῦ θεοῦ μένουσι, τὰ δὲ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα κτλ.*

2) L. l.; ib. 78.

3) Ib. 36.

4) Plat. quaest. II, 2.

kommen, daß die unvernünftige Seele und der formlose Körper von jeher zusammen waren und keinen Anfang oder Entstehen hatten [1]). Wenn er nun aber hiervon ausging, so mußte er seiner Denkart nach von der andern Seite auch ein vernünftiges Princip setzen, welches der unvernünftigen Seele Vernunft einpflanzte und der formlosen Materie Gestalt gab, so daß sich ihm demgemäß drei Principien herausstellten, welche ursprünglich von einander unabhängig in der Bildung der Welt zusammentrafen [2]). Nur betrachtete er zwei der angeführten Principien als ursprünglich zusammen seiend, wie schon angegeben, und er konnte daher auch seine Ansicht wohl mit den Lehren des Aristoteles und des Platon, wie er sie auffassen zu müssen glaubte, ja mit der Lehre des Zoroaster, welcher aus Gutem und Bösem die Welt werden ließ, in Uebereinstimmung finden [3]). Er führt sie sogar auf die früher erwähnte Lehre zurück, daß man in der Erklärung der Erscheinungen die physischen Mittelursachen und die göttliche Ursach, welche Anfang und Ende aller Dinge bezeichne, zusammenfassen müsse [4]). So befriedigt er seine Neigung, seine Neuerungen an ältere Lehren anzuknüpfen.

---

1) Ib. IV. *ἢ τὸ πολλάκις ὑφ' ἡμῶν λεγόμενον ἀληθές ἐστιν; ἡ μὲν γὰρ ἄνους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα συνυπῆρχον ἀλλήλοις ἀεὶ καὶ οὐδέτερον αὐτῶν γένεσιν ἔσχεν οὐδ' ἀρχήν.*

2) L. l.

3) De def. orac. 47; de anim. procr. 6; 27; de Is. et Os. 46 ff.

4) De def. or. 47; 48.

Aus seinen Gründen geht seine Ansicht um vieles klarer hervor. Die Materie erklärt er nicht allein deswegen für nothwendig zur Weltbildung, weil er den alten Grundsatz nicht verlassen kann, daß aus nichts nichts werden könne [1]), sondern noch mehr möchte ihm in Gedanken liegen, daß ein Grund des Bösen in der Welt angenommen werden müssen. Aus diesem Grunde erklärt er sich sehr bestimmt gegen die Lehre von einer eigenschaftlosen Materie, welche ja ohne Widerstand leisten zu können sich bilden ließe zu allem möglichen Guten; diese Lehre theilt er sehr parteiisch allein den Stoikern zu, welche er beschuldigt, daß sie das Böse aus dem Nicht-Seienden ohne Grund und Ursache hervorgehen ließen [2]). Man dürfe daher Gott nicht zur alleinigen Ursache der Welt machen, denn so wie ohne Gott nichts Gutes in der Welt sein würde, so würde, wenn von ihm Alles in der Welt wäre, nichts Schlechtes in ihr gefunden werden [3]). Daher sieht er sich genöthigt, der Materie als der Ursache des Bösen in der Welt eine bejahende Bedeutung beizulegen, so wie er dagegen auch nicht umhin kann, ein unbestimmtes Vermögen in ihr zu finden, damit sie der weltbildenden Kraft Gottes einen passenden Stoff zur Hervor-

1) De anim. procr. 5.

2) De anim. procr. 6. *αἱ γὰρ Στωικαὶ καταλαμβάνουσιν ἡμᾶς ἀπορίαι τὸ κακὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀναιτίως καὶ ἀγεννήτως ἐπεισάγοντες· ἐπεὶ τῶν γ' ὄντων οὔτε τὸ ἀγαθὸν οὔτε τὸ ἄποιον εἰκός ἐστιν οὐσίαν κακοῦ καὶ γένεσιν παρασχεῖν.* De Is. et Os. 45; 58; adv. Stoic. 34.

3) De Is. et Os. 45. *ἀδύνατον γὰρ ἦ φλαῦρον ὁτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν, ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος, ἐγγενέσθαι.*

bringung des Guten darreiche. So zerfällt ihm denn die Materie in zwei Theile, in das Princip des Bösen und in das Gleichgültige, welches zum Guten oder zum Bösen erst bestimmt werden soll, weswegen er auch die beiden Glieder des Platonischen Gegensatzes zwischen dem Gleichen und dem Verschiedenen, d. h. zwischen dem Guten und dem Bösen durch die Materie mit einander verbindet [1]). Vor dem Werden der Welt war Gestaltlosigkeit, aber weder körperlose, noch seelenlose Gestaltlosigkeit, denn Gott konnte weder das Körperlose zum Körper, noch das Seelenlose zur Seele machen, sondern da er beides ohne Ordnung und Maaß vorfand, bildete er sie zu dem schönsten Ganzen um, verband sie mit einander und machte daraus das vollkommenste lebendige Wesen [2]). Die vernunftlose Seele nennt er auch wohl die unbestimmte Bewegung, welche als form- und gestaltlose Materie der Zeit betrachtet werden könne, so wie dagegen das formlose Körperliche als die Materie der räumlich geordneten Welt sich darstelle [3]).

Auffallend möchte es nun wohl beim ersten Anblicke sein, daß Plutarchos nicht im Körperlichen, sondern in der ungeordneten Bewegung der Seele das böse Urwesen sucht, das Körperliche dagegen als das Gleichgültige betrachtet, welches ohne Widerstand zum Guten sich umbilden lasse. Auffallend auf jeden Fall, wenn man bedenkt, wie stark die

1) De an. procr. 26.

2) Ib. 5. *ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἀκοσμία δὲ οὐκ ἀσώματος, οὐδ' ἀκίνητος, οὐδ' ἄψυχος. — — ὁ γὰρ θεὸς οὔτε σῶμα τὸ ἀσώματον, οὔτε ψυχὴν το ἄψυχον ἐποίησεν κτλ.*

3) Plat. quaest. VIII, 4.

Neigung aller frühern Philosophen, an welche Plutarchos sich sonst anschloß, dahin ging, in dem Körperlichen eine Hemmung und ein Uebel für die Seele und für alles Gute zu erblicken, wenn man auch sonst ihn geneigt findet, den Körper als das Grab der Seele zu betrachten und den Tod als eine Befreiung von einem Uebel. Aber entschieden sind doch seine Aeußerungen hierüber. Denen, welche die Platonische Nothwendigkeit auf die körperliche Materie zurückführen möchten, legt er die Frage vor, wie Platon, der die Materie als ein eigenschaftloses Wesen ohne eigene Kraft sich gedacht habe, eine solche träge Masse ohne bestimmte Neigung hierhin oder dorthin als Ursache des Bösen, als eine dem göttlichen Willen ungehorsame Gewalt angesehen haben könnte [1]). Platon nenne die Materie die Mutter und Amme der Dinge; die Ursache aber des Bösen sei ihm die nicht unbeseelte Bewegung [2]); so spreche er auch von einer doppelten Seele, einer guten und einer bösen; jene sei erst geworden durch die Bildung der Welt, diese dagegen sei ewig und unvergänglich, vor der Bildung der Welt, die Ursache alles Uebels [3]). Man sieht, wie Plutarchos seine Ansicht an Stellen Platonischer Schriften anschloß; doch ging von solchen Ueberlieferungen, die eine andere Auslegung gestatteten, seine Ueberzeugung gewiß nicht aus; sie fand vielmehr ihre Haupt-

1) De anim. procr. 6. *οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ἄποιον καὶ ἀργὸν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀρρεπὲς αἰτίαν κακοῦ καὶ ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι τὸν Πλάτωνα καὶ καλεῖν ἀπειρίαν, αἰσχρὰν καὶ κακοποιόν, αὖθις δ' ἀνάγκην, πολλὰ τῷ θεῷ δυσμαχοῦσαν καὶ ἀφηνιάζουσαν.*

2) Ib. 7.

3) Ib. 6; 8; 9; de Is. et Os. 48.

stütze in der sittlichen Ansicht, welche er vom Bösen hatte. Diese führte ihn dahin, das Böse als eine Unordnung der Seele zu betrachten, welche nicht aus äußerlichen Verhältnissen ihr angekommen, sondern in ihr selbst gegründet wäre. Deswegen streitet er mit Eifer gegen die Lehre der Stoiker von der Seele, als wenn Alles in ihr von der Vernunft abhänge und im Menschen nur der Unterschied zwischen Körper und Seele zu beachten wäre. Ihm erscheint die Seele vielmehr als aus zwei Theilen zusammengesetzt, dem vernünftigen und dem unvernünftigen, dem guten und dem bösen; jenen hat sie von dem weltbildenden Gott, diesen von sich selbst, und dieser besitzt eine eigene Kraft, welche dem Guten sich widersetzen kann und welche auf das böse Princip in der Welt zurückgeführt werden muß*). So verknüpfte sich mit seiner sittlichen seine allgemeine Ansicht von der Welt, welche man auch in seiner Annahme böser Dämonen wiedererkennen kann und welche er in der That folgerichtiger als Platon durchführte,

---

*) De virt. mor. 3. ἔοικε δὲ λαθεῖν τοῦτο τοὺς ἅπαντας, ᾗ διττὸς ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαστός ἐστι καὶ σύνθετος· τὴν γὰρ ἑτέραν διπλόην οὐ κατεῖδον, ἀλλὰ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος μίξιν ἐμφανεστέραν οὖσαν. — — — ἐμφανῶς μέντοι καὶ βεβαίως καὶ ἀναμφιδόξως Πλάτων συνεῖδεν, ὅτι τούτου γε τοῦ κόσμου τὸ ἔμψυχον οὐχ ἁπλοῦν οὐδὲ ἀσύνθετον οὐδὲ μονοειδές ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου μεμιγμένον δυνάμεως κτλ. — — ᾗ τε ἀνθρώπου ψυχή, μέρος ἢ τιμῆμα τῆς τοῦ παντὸς οὖσα καὶ συνηρμοσμένη κατὰ λόγους καὶ ἀριθμοὺς ἐοικότας ἐκείνοις, οὐχ ἁπλῆ τίς ἐστιν, οὐδὲ ὁμοιοπαθής, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔχει τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν, ᾧ κρατεῖν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ φύσιν καὶ ἄρχειν προσῆκόν ἐστιν, ἕτερον δὲ τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον καὶ πολυπλανὲς καὶ ἄτακτον ἐξ ἑαυτοῦ, ἐπιστασίας δεόμενον.

wenn er auch den himmlischen Körpern diese Mischung des Guten und des Bösen, welche durch die ganze Welt geht, mitzutheilen für nöthig hielt [1]).

Doch es gab in dieser Ansicht einen Punkt bedenklicher Art. Wenn er die ursprüngliche Seele als böse sich dachte wegen ihres ungezügelten Laufes, weil er nämlich das Böse, welches ihm in Wahrheit furchtbar schien, auch jetzt noch in unserer Seele fand, so mußte ihm doch dagegen unsere Seele nicht weniger als der Sitz des wahrhaft Guten erscheinen und er mußte daher auch der ursprünglichen Seele eine Fähigkeit das Gute in sich aufzunehmen zuschreiben [2]). Von dieser Seite also konnte ihm die Seele als das Gleichgültige gegen Gutes und Böses und als das mittlere Princip erscheinen. Von der andern Seite, wenn er auch im Körperlichen nichts eigentlich Böses fand, so ist es doch unfähig, die wahren Güter in sich zu tragen, welche Plutarchos fast durchaus im Geistigen suchte, dagegen bietet es dem unvernünftigen d. h. dem sinnlichen Theile der Seele viele Lockungen zum Bösen dar [3]), und hemmt sogar die geistigen Thätigkeiten, und von dieser Seite betrachtet konnte auch wohl das körperliche Princip als das ursprünglich Böse erscheinen. Bei solchen Betrachtungen verwandelt sich ihm denn wirklich der Gegensatz, welchen er zwischen der bösen Seele und der allgefügigen körperlichen Materie gefunden hatte, unter seinen Händen. Die Neigung stellt sich ein, der Seele

1) De an. procr. 28 in.

2) Ib. 9.

3) Ib. 27; 28.

eine Sehnsucht und ein Streben nach dem Guten zuzuschreiben und sie als das mittlere Princip zwischen dem Guten und dem Bösen zu betrachten [1]), dem Körper aber die mancherlei Uebel, welche wir in der Welt zu dulden haben, Schuld zu geben und so das Böse in ihm begründet zu finden. Im Ganzen also findet er sich außer Stande, die Bestandtheile des zweiten Princips, welches von Gott gebildet wird, so zu scheiden, daß auf die eine Seite das Körperliche und der Vernunft Gehorsame, auf die andere Seite das Seelenartige und der Vernunft Widerstrebende zu stehen käme; er sieht sich vielmehr genöthigt, dem Körperlichen zwar Gleichgültigkeit gegen das Gute und Böse, aber auch eine Kraft zum Bösen zu verleiten zuzuschreiben, und so auch in die Seele zwar einen Hang zum Bösen, aber auch eine Leitsamkeit zum Guten zu legen [2]). Allein

1) De Is. et Os. 48 fin. *ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν, οὐκ ἄψυχον, οὐδ' ἄλογον, οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἀλλ' ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκείναις, ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνονος ἀεὶ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν.* Ib. 53.

2) De Is. et Os. 49. *ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην* (sc. *δύναμιν*) *παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός. — — — ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος, ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος, Ὄσιρίς ἐστιν· ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύματι καὶ ὕδατι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον Ὀσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη. Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον· τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκλητον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ὡραίοις καὶ δυσκρασίαις κτλ.* Dies ist der wichtigste Unterschied zwischen den Darstellungen dieser Lehre, welche Plutarchos in den Schriften de Is. et Os. und de anim. procr. besonders ausführlich gegeben hat, daß er in der letztern mehr darauf hinarbeitet, den Gegensatz zwischen dem bösen und mittlern Princip auf den Gegensatz zwischen

deswegen läßt er nicht ab, beide Bestandtheile von einander getrennt zu halten und dem Wesen nach drei von einander verschiedene Principien zu setzen. Wir müssen hierbei noch einmal darauf aufmerksam machen, daß in dieser Lehre das Körperliche eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Zwar wird das Schöne in seiner Gestaltung und in seinen harmonischen Bewegungen nicht selten erwähnt; aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß dem Plutarchos das Gute seinen hauptsächlichen Sitz in der Seele hat; eben dasselbe gilt auch von dem Bösen und in Beziehung auf dieses erscheint der Körper nur als eine Veranlassung zu den schlechten Neigungen der Seele. Je mehr nun aber das Körperliche dem Plutarchos zurücktrat um so größer finden wir seine Neigung überall die bewegende und belebende Kraft der Seele vorwalten zu lassen, welche überall die Materie durchdringt. Hiermit hängt seine Ansicht von dem Dämonischen zusammen, dessen Begriff uns überall da hervortritt, wo der Begriff des Seelenartigen, über das irdische Leben hinausgehoben, eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, am meisten aber, wo er auf die Principien des weltlichen Daseins angewendet wird, so weit diese dem Göttlichen nicht angehören.

Man kann nicht verkennen, daß die Lehre des Plutarchos orientalischen Vorstellungsweisen sich zuneigt, obwohl in der Mischung seiner Sätze das Uebergewicht noch auf Seiten der griechischen Elemente ist. Es ist dies eine Neigung bei ihm, welche sich nur verstohlen zu äußern wagt, welche sich gern hinter ältere griechische Lehren ver-

der bösen Seele und der körperlichen Materie zurückzuführen, in der erstern dagegen geneigter ist, das Böse in beiden zu finden.

steckt, um den Schein einer volksthümlichen Gesinnung sich zu bewahren. Dies erkennt man am besten, wenn man seine Aeußerungen mit den Schriften des Philon vergleicht. Es sind fast dieselben Grundsätze, welche in beiden herrschen, aber beim Philon treten sie ungleich stärker, entschiedener auf, als beim Plutarchos. Bei beiden finden wir den Gedanken, daß Gott an sich uns verborgen sei, daß die Berührung mit der Materie sein ewiges Wesen, die Einfachheit des Seienden beflecken würde; aber Plutarchos läßt sich dadurch nicht abhalten, Gott ohne Beschränkung als das Gute zu betrachten und in der Entwicklung des Guten in der Welt die Wirksamkeit Gottes zu erkennen. Beide sind geneigt, eine mystische Verbindung zwischen uns und dem Göttlichen anzunehmen; beim Philon aber herrscht der Gedanke, daß diese höher sei als die Wissenschaft und ein wahres Schauen Gottes uns gewähren könne, während Plutarchos zu schwanken scheint, ob er jene Verbindung oder die Philosophie höher achten soll, während er auch wohl nur dämonische Gewalten im Enthusiasmus wirksam erblickt. Wie viel ausgebildeter ist ferner die Lehre des Philon von den Zwischenwesen, welche die natürliche Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen vermitteln sollen, wie viel sicherer seine Ueberzeugung von den Ausflüssen Gottes in absteigender Folge, durch welche das Göttliche endlich auch zu uns gelange, als alle die entsprechenden Meinungen, welche Plutarchos über diese Dinge in seinen Schriften zerstreut vorbringt. Man bemerke alsdann auch noch, wie vorsichtig der Letztere zu einem enthaltsamen Leben als einem Mittel zur Erkenntniß Gottes zu gelangen ermahnt, während seine

sittlichen Vorschriften bei weitem mehr zum politischen Leben antreiben; wie unendlich weit er entfernt ist von jenem Anpreisen einer beschaulichen Ruhe, welches beim Philon vorherrscht, und wie seine Ansicht von der Gottesverehrung keineswegeſ den schweigsamen und fast düstern Ernst des Philon verräth, sondern die heitere Farbe des griechischen Gottesdienstes an sich trägt. Man könnte wohl sagen, daß alle diese Unterschiede in der verschiedenen Ansicht beider von den höchsten Gründen alles Seins ihren Mittelpunkt fänden. Freilich läßt Plutarchos das böse Princip in der Welt noch stärker hervortreten, als Philon, aber nur um desto entschiedener auch das zum Guten Lenksame in ihr als etwas Ursprüngliches nachweisen zu können, während in der Ansicht des Philon die widersetzliche Natur der Materie, welche sich auf keine Weise zum geistigen Leben führen läßt, den Widerwillen, mit welchem er unsere Verbindung mit dem Körperlichen betrachtet, nähren mußte. Entschieden ist beim Plutarchos die Neigung, mitten in diesen Uebeln der sinnlichen Welt von der Furcht vor dem bösen Principe uns zu befreien; er legt den entgegengesetzten Principien nicht gleiche Kraft bei, sondern das Gute führet die Herrschaft*). Es ist natürlich, daß bei den Griechen nur allmählig die orientalischen Vorstellungsweisen Eingang finden konnten.

Nicht ganz übergehen dürfen wir es, daß diese Ansichten auch bei lateinischen Schriftstellern Eingang zu fin-

*) De Is. et Os. 49 in. *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν.*

den anfingen. Den Beweis dafür liefern uns die Schriften des L. Appulejus, welcher unter den Antoninen zu Madaura in Numidien die Platonische und Aristotelische Philosophie lehrte. Er verhält sich zum Plutarchos ungefähr wie die lateinische zur griechischen Philosophie. Was er als Platonische und Aristotelische Lehre vorträgt, ist ein dürftiger Auszug ohne Einsicht in die Gründe und in den wesentlichen Zusammenhang. Hier verdient nur seine Ansicht von Gott und von den Dämonen in Verhältniß zur Welt erwähnt zu werden. Er achtet es für unschicklich, daß Gott Alles selbst besorge, und legt ihm daher eine Schaar von Dienern bei, durch welche die weltlichen Angelegenheiten verwaltet werden sollen [1]). Als diese Diener betrachtet er die Dämonen, welche nach seiner überhaupt sehr sinnlichen Ansicht in der Luft wohnen sollen, mit luftigen Körpern bekleidet, die wahren Bewohner und lebendigen Wesen dieser mittlern Region zwischen dem Himmel und der Erde [2]). Alle religiösen Gebräuche der Griechen und Barbaren, nicht weniger auch die Künste der Magie werden auf diese Dämonen bezogen [3]). Doch soll ihnen auch in der menschlichen Brust nichts geheim sein; sie sollen die Stelle unseres Gewissens in unserem

1) De mundo p. 70 ed. Elmenhorst. Quod si cui viro vel cuilibet regi indecorum est per semet ipsum procurare omnia, quae proficiunt, multo magis deo inconveniens erit. (Vergl. damit die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt c. 6.) De deo Socr. p. 45; 46.

2) De doctr. Plat. I, p. 7; de deo Socr. ll. ll.; p. 49. So corrigirten die neuern Platoniker den Platon.

3) De deo Socr. ll. ll.

Geiste vertreten [1]). Von einem wissenschaftlichen Zusammenhange dieser Vorstellungen unter einander kann jedoch bei einem Schriftsteller, wie Appulejus, nicht die Rede sein. Wir bemerken nur noch, daß er auch eine Dreiheit göttlicher, unveränderlicher und ewiger Kräfte unterscheidet, nämlich Gott selbst, seine Vernunft, welche die Ideen umfaßt, und die Weltseele, und daß er dieser Dreiheit die veränderlichen Dinge dieser Welt entgegensetzt, welche nicht wahrhaft sind, sondern nur als Abbilder des wahren Seins gedacht werden können [2]).

In der einmal genommenen Richtung schritt nun die Philosophie dieser Zeit allmählig weiter fort, nicht ohne Berücksichtigung der Anregungen, welche Plutarchos gegeben hatte [3]). Doch finden wir nur zerstreute Angaben über die Männer und über die Lehrarten, welche jene Richtung des Denkens verbreiteten. Unter denen, welche von der Neu-Platonischen Schule benutzt wurden, treten uns besonders die Namen des Kronios und des Numenios hervor, welche beide als Männer verwandten Geistes neben einander genannt werden [4]), deren Zeit aber nicht genauer bestimmt werden kann, als daß sie auch in

---

1) Ib. p. 51.

2) De doctr. Plat. I, p. 4. Et sicut superior (sc. essentia) vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere. Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae omnia, quae inde formantur etc.

3) Cf. Eunap. de vit. phil. prooem. p. 5 sqq. Commel.

4) Porphyr. de antro nymph. 21. In dieser Schrift wird Kronios mehrmals als ein Ausleger des Homeros im mystischen Sinn erwähnt.

chronologischer Rücksicht an diesem Orte ihre richtige Stelle finden [1]). Von dem erstern finden wir jedoch nur wenige Sätze bemerkt, welche auf die Lehre von der Seelenwanderung sich beziehen, ohne etwas Eigenthümliches zu verrathen [2]). Besser sind wir von der Lehre des Numenios unterrichtet. Sie bietet einige Punkte der Vergleichung dar, welche von uns nicht übergangen werden dürfen.

Die große Bedeutung, welche die zahlreichen Schriften des Numenios für die Neu-Platonische Schule hatten, ersieht man am meisten aus dem Fleiße, welchen Amelios, einer der ausgezeichnetsten Schüler des Plotinos, auf sie verwendete [3]), und aus der Sage, welche sich verbreitet hatte, daß Plotinos die Lehren des Numenios heimlich seiner Lehre zum Grunde lege, und gegen welche eben derselbe Schüler seinen Lehrer zu vertheidigen für nöthig hielt [4]). Numenios, zu Apamea in Syrien geboren [5]), mochte schon in seinem Vaterlande Veranlassung haben, orientalischen Vorstellungsweisen sich zuzuwenden und den religiösen Lehren, an welche solche sich anzuschließen pflegten, eine größere und allgemeinere Achtung zu schenken, als sie sogar von spätern Neu-Platonikern erfuhren. Es

---

1) Clemens Alexandrinus ist der älteste Schriftsteller, welcher den Numenios erwähnt. Nach Procl. in Tim. II. p. 93 kann er nicht wohl jünger als Attikos gewesen sein.

2) Nemes. de nat. hom. 2 p. 50 Antv.

3) Porphyr. v. Plot. c. 2. Ich zähle die Abschnitte der Baseler Ausgabe als Capitel.

4) Ib. c. 11.

5) Suid. s. v. *Νουμήνιος*.

ist bekannt, wie sehr er den Moses verehrte, als den wahren Propheten; wie er den Platon nur einen attisch redenden Moses nannte [1]); so wie er überhaupt den jüdischen und andern orientalischen Ueberlieferungen der Aegypter, der Mager, der Brahmanen einen großen Werth beilegte [2]), ja selbst die Geschichte unseres Erlösers, wenn auch ohne ihn zu nennen, für seine allegorischen Deutungen benutzte [3]). Er scheint der Meinung gewesen zu sein, daß die griechische Weisheit aus dem Oriente stamme, wenigstens sind seine Aeußerungen von der Art, daß man glauben muß, er wolle den Platon auf den Pythagoras, den Pythagoras aber auf die orientalischen Weisen zurückführen [4]). Sokrates und Platon scheinen ihm zwar die richtige Einsicht und Gottesverehrung gehabt zu haben, ohne sie jedoch hinlänglich deutlich auszusprechen. Daraus leitet er die Mißverständnisse der spätern Philosophen ab, des Aristoteles, der Stoiker und der neuern Akademie, in welchen er nur den Verfall der ältern Philosophie erblicken kann [5]). Aus den erhaltenen Bruchstücken zu urtheilen, möchten wir den Verlust seiner Schriften nicht sehr zu beklagen haben; denn sie lassen uns in ihm einen Mann erkennen, welcher ohne Spur einer gründlichen Forschung eitel genug die Brocken seiner Gelehrsamkeit auskramt und dabei doch die hochmüthige Miene eines Philosophen sich

1) Porphyr. de antro nymph. 10; Clem. Alex. strom. I, p. 342.
2) Euseb. pr. ev. IX, 7; 8.
3) Orig. c. Cels. IV, 51 p. 543 ed. Delarue.
4) Euseb. pr. ev. IX, 7; XI, 10; XIV, 5.
5) Ib. XIV, 5.

giebt, der solche Dinge nur zum Spiel betreiben dürfe *). Doch scheint er die Hauptzüge seiner Meinungen ziemlich deutlich auseinandergesetzt zu haben.

Wir haben gesehen, daß bei den Philosophen dieser Richtung der Begriff des Seienden wieder sehr bedeutend hervortrat. So finden wir es auch beim Numenios. Seine Schrift über das Gute, welche wohl das wichtigste seiner Werke gewesen sein möchte, fing wahrscheinlich mit einer Untersuchung über diesen Begriff an. Wir erblicken ihn, wie wir gewohnt sind, im Gegensatz gegen den Begriff des Veränderlichen und Vergänglichen. Deswegen kann das Seiende weder ein Körper sein, weil alle Körper vergänglich sind, noch die Materie, weil sie nicht bleiben kann, sondern flüssig ist. Sie ist unendlich, mithin unbestimmt, mithin ohne Vernunft und unerkennbar. Von dem Begriffe des Körperlichen ausgehend sucht nun aber Numenios die Nothwendigkeit einer unkörperlichen Ursache nachzuweisen. Das Körperliche verlangt nothwendig etwas, was dasselbe zusammenhält; denn es ist unendlich theilbar und kann deswegen zerstreut werden. Daher kann auch etwas Körperliches das Körperliche nicht auf unveränderliche Weise verbinden; sondern es ist etwas Unkörperliches anzunehmen, eine immaterielle Seele, welche Zerstreuung und Verderben auf sichere Weise von ihm abwehrt. Er sucht hierbei nachzuweisen, daß es im Raume etwas Unkörperliches geben könne, eben diese zusammen-

*) Dies Urtheil gründet sich besonders auf die Bruchstücke aus seiner Schrift *περὶ τῆς τῶν 'Ακαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως*, welche b. Eusebios pr. ev. XIV, 5 ff. zu finden sind; man s. besonders c. 6 p. 732 fin. ed. Colon. 1688.

haltende Kraft, wobei er gegen die Stoiker ſtreitet, welche Beſchaffenheiten und Größen der Körper und Alles, was ſich auf Körper bezieht, für körperlich ausgegeben hatten [1]). Das Körperloſe, weil es im Gegenſatz gegen das theilbare und veränderliche Körperliche gedacht werden ſoll, betrachtet er als das einfache und unveränderliche Weſen, als das Seiende [2]). Wenn Jemand zu deſſen Gedanken ſich erheben will, ſo empfiehlt er ihm nach Platon's Art, von ſinnlicher Luſt entfernt den mathematiſchen Wiſſenſchaften tüchtig obzuliegen und alsdann die Frage zu unterſuchen, was das Eine ſei. Er nennt es die Vernunft und das Gute [3]). Das Gute aber kann mit nichts verglichen werden; es iſt nur entfernt von jedem Sinnlichen mit einem Blicke wie von fernher zu ſchauen; die oberſte und erſte Vernunft kann von Menſchen nicht erkannt werden. Deswegen hat auch Numenios ſeine Freude daran, das Wunderbarſte von dieſem oberſten und erſten Gott uns zu lehren. Wir ſollen uns nicht wundern, wenn er uns verkündet, daß die Ruhe der erſten Urſach von Natur eingepflanzte Bewegung ſei [4]).

---

1) Euseb. pr. ev. XV, 17; Nemes. de nat. hom. 2 p. 29 ed. Antv. Daß dieſe Stelle die Lehre des Numenios entwickele, hat ſchon Tennemann geſehen. Die Lehre von der Unkörperlichkeit der Qualitäten wird in dieſer Zeit nicht ſelten behandelt, ohne daß wir ihren Urſprung nachzuweiſen wüßten. Sie hat ſich gegen die Uebertreibungen der Stoiker gebildet. Man findet ſie unter andern beim Alkinoos und beſonders ausführlich in der Schrift quod qualitates incorporeae, welche unter den Werken des Galenos ſteht.

2) Eus. pr. ev. XI, 10.

3) Ib. XI, 18; 22.

4) Ib. 18. *μὴ θαυμάσῃς δ', εἰ τοῦτ' ἔφην, πολὺ γὰρ ἔτι θαυ-*

Es möchte scheinen, als wenn hiermit eine Lehre eingeleitet werden sollte, welche den Zusammenhang zwischen dem obersten unveränderlichen Gott und der veränderlichen Welt zu vermitteln bestimmt wäre. Aber in der That findet Numenios es schwerer, Gottes in sich vollendetes Wesen mit der Materie in Verbindung zu bringen. Vielmehr scheint es ihm, daß jede Veränderung von Gottes reinem Wesen entfernt werden müsse. Eben dadurch war er ja zu dem Begriffe des unkörperlichen Wesens geführt worden, daß er ein Unwandelbares als nothwendig erkannt hatte. Wenn er dem ersten Gott auch Leben zuschreibt, so ist es doch ein stehendes; er ist unthätig, von jedem Werke fern; die Welt bildet er nicht*). Nur der Vater ist er des weltbildenden Gottes, wobei die Ansicht der Emanationslehre herrschen mag, daß ohne Veränderung der ersten Ursache die zweite aus ihr ausfließe. Auf eine nicht unpassende Weise scheint er diese Ansicht sich festgestellt zu haben, wenn er das menschliche Geben mit dem göttlichen nicht verglichen wissen will. Bei dem erstern finde es statt, daß die Gabe auf den Empfänger übergehe, weggehe aber von dem Geber; so aber sei es nicht mit den Gaben Gottes; sondern so wie die Wissenschaft, wenn sie einem Andern mitgetheilt werde, darum den nicht verlasse, welcher sie mittheile, sondern das Mit-

---

μαστότερον ἀκούσῃ. ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον. Ib. 22.

*) Ib. 18. *καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεὼν τὸν πρῶτον. — — τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἄργον εἶναι ἔργων ξυμπάντων.*

theilen dieſem ſogar noch nütze, indem er dabei an die Wiſſenſchaft ſich wieder erinnere, ſo theile auch Gott der zweiten Urſache ſeine Gaben aus, die Vernunft, welche über die Welt ſich ergieße; die Wiſſenſchaft bleibe auf dieſelbe Weiſe bei Gott, welcher ſie gebe, als bei dir und bei mir, welche wir ſie empfangen[1]). So unterſcheidet alſo Numenios einen zweiten Gott vom erſten. Der erſte Gott iſt das Gute an ſich, die Vernunft, der Urgrund des durch die Vernunft erkennbaren Weſens, der Idee; der zweite Gott aber das Abbild, der Nachahmer des erſten, und da im Werden die Abbilder des Weſens ſind, ſo iſt er der Urgrund des Werdens. Seine Stellung aber iſt eine doppelte, theils zugewendet ſeinem Grunde bildet er die Idee ſeiner ſelbſt und empfängt dieſelbe, die Wiſſenſchaft, von dem erſten Gott, theils dem Werden zugewendet bildet er die Welt[2]). Die Weltbildung durch

---

1) L. l. *καὶ ἐξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε φησίν· ὁπόσα δὲ δοθέντα μέτεισι πρὸς τὸν λαμβάνοντα, ἀπελθόντα ἐκ τοῦ δεδωκότος, ἔστι θεράπεια (ἔστιν ἀνθρώπεια?), χρήματα, νόμισμα κοῖλον, ἐπίσημον. ταυτὶ μὲν οὖν ἐσὶ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα· τὰ δὲ θεῖά ἐστιν, οἷα μεταδοθέντα ἐνθένδ' ἐκεῖθι γεγενημένα ἐνθένδε τε οὐκ ἀπελήλυθε, κἀκεῖθι γενόμενα τὸν μὲν ὤνησε, τὸν δ' οὐκ ἔβλαψε καὶ προσώνησε τῇ περὶ ὧν ἠπίστατο ἀναμνήσει. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ καλὸν χρῆμα, ἐπιστήμη ἡ καλή, ἧς ὤνατο μὲν ὁ λαβών, οὐκ ἀπολείπεται δ' αὐτῆς ὁ δεδωκώς κτλ.*

2) Ib. 22. *εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως ἀρχή, τὸ ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν*

den zweiten Gott erscheint nun hiernach nicht als unabhängig von dem ersten Gott, weil ja der zweite Gott von diesem abstammt, als der Sohn des ersten Gottes gedacht wird und in der Bildung der Welt nur die Ideen zu seinem Muster hat. Der erste Gott wird daher auch wohl der Gesetzgeber genannt, welcher die Saamen der Seele, vom zweiten Gott in die Welt gestreut, über die Dinge austheile. Der weltbildende Gott, indem er die Mannigfaltigkeit der Materie zusammenhält und harmonisch ordnet, blickt dabei auf Gott und entnimmt aus seinem Schauen das Urtheil, aus dem Streben der Materie aber den Trieb zur Veränderung*). Diese doppelte Richtung des zweiten Gottes führt nun den Numenios auch noch weiter dazu, den zweiten Gott in einen zweiten und dritten sich spalten zu lassen. Beide sollen zwar eins sein, aber durch die Verbindung mit der Materie, welche die Zweiheit ist, indem sie dieser die Einheit mittheilen, sollen sie von ihr die Zweiheit empfangen. Der zweite Gott ist einerseits für sich, mit den Ideen verbunden, das Uebersinnliche schauend und selbst übersinnlich, andererseits aber nimmt er die Natur der Materie in sich auf, indem er auf sie blickend sie zu gestalten sucht, seiner selbst ver-

---

ἀρχή. ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὢν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις, εἰκὼν αὐτῆς οὖσα καὶ μίμημα. — — ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτός, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. Cf. Procl. in Tim. IV, p. 249.

*) Ib. 18. λαμβάνει δὲ τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως.

gessen; so ist er sinnlich; dieser sinnliche Gott ist nichts anders, als diese Welt[1]).

Dieselbe Art zu denken finden wir auch in den Angaben wieder, welche wir über die Lehre des Numenios von der Seele vor uns haben. Der Natur der Welt gemäß, in welche die weltbildende Thätigkeit Gottes eingegangen ist, in welcher aber auch der Materie ihr Theil zufällt, spaltet sich Alles in zwei entgegengesetzte Wesen und so besonders die Seele, welche demnach nicht etwa zwei unterscheidbare Seiten hat, sondern aus zwei Seelen besteht, aus der vernünftigen und aus der unvernünftigen[2]). Diese ent-

---

1) L. l. ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος, ἐν ἑαυτῷ ὢν ἔστιν ἁπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μήποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς, συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ ῥεούσης. τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ, ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ, διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος, ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίνεται καὶ ἅπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει, ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης. — — — ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. Procl. in Tim. II. p. 93. ὁ γὰρ κόσμος καὶ αὐτὸν (sc. *Νουμήνιον*) ὁ τρίτος ἐστὶ θεός Darauf scheint auch ib. V p. 299 sich zu beziehen. Nach der zuvor angeführten Stelle des Proklos scheint sich übrigens Num. auch so ausgedrückt zu haben, als wäre der erste und der zweite Gott δημιουργός, der dritte aber ihr Werk, das δημιουργούμενον. Da er jedoch auch alle drei als dasselbe setzte, kann man wohl nicht erwarten, daß er die Unterschiede unter ihnen sehr genau nahm.

2) Porphyr. ap. Stob. ecl. I, p. 836. ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος — — δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, — τὴν μὲν λογικήν, τὴν δὲ ἄλογον.

gegengesetzten Naturen in unserer Seele stehen untereinander in Streit [1]), so wie das Böse und das Gute sich untereinander beständig befehden. Denn aus der Materie stammt der Seele das Böse und alle Einkörperungen der Seele werden deswegen auch für ein Uebel angesehen [2]); dagegen werden auch die Güter der Seele nicht abgesprochen, welche aus ihrem Antheil an der göttlichen Vernunft stammen. Diese Güter scheint Numenios hauptsächlich in der wissenschaftlichen Thätigkeit der Seele gesucht zu haben; denn obgleich auch die Richtung auf das sittliche Handeln in seiner theoretischen Lehre nicht ganz gefehlt zu haben scheint [3]), so heben doch unsere Ueberlieferungen sie nur wenig hervor, während sie sehr bestimmt die Wissenschaft als das bezeichnen, was Gott gegeben hat und was, indem wir es empfangen, uns mit Gott vereinigt [4]). Numenios schrieb der Seele des Menschen eine von der sinnlichen Vorstellung unabhängige Thätigkeit des Erkennens zu, welche die sinnliche Vorstellung nur begleite, als deren Werk aber die sinnliche Vorstellung auch nicht betrachtet werden dürfe [5]). Jene nemlich ist Werk der vernünftigen, diese der unvernünftigen Seele. In jener aber mochte er das vernünftige Denken finden, durch welche allein alle

1) Jambl. ib. p. 894.

2) Ib. p. 896; 910.

3) Euseb. pr. ev. XIII, 5.

4) Euseb. pr. ev. XI, 22. *μετέχει δὲ αὐτοῦ τὰ μετέχοντα καὶ ἓν ἄλλῳ μὲν οὐδενί, ἓν δὲ μόνῳ τῷ φρονεῖν.*

5) Porphyr. ap. Stob. ecl. p. 832. *Νουμήνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεκτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι, σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα.*

dazu fähige Dinge am Guten Theil haben und mit ihm vereinigt sein sollen[1]). Er soll diese Vereinigung als eine so innige gesetzt haben, daß darin jede Verschiedenheit verschwinden könnte[2]), welches damit zusammenzuhängen scheint, daß er unser Leben nur daraus ableitete, daß der zweite Gott auf uns blickend den Körpern Leben mittheile, aber eben deswegen auch eine Rückkehr Gottes in sich selbst annahm, in welcher er nur sich schaue, dagegen alle jene Dinge ausgelöscht würden und nur die Vernunft lebe, ein glückseliges Leben[3]).

Man sieht wie diese Lehre des Numenios schon in einer ganz bestimmten Gestalt die orientalischen Vorstellungen von dem Verhältnisse der übersinnlichen zur sinnlichen Welt zu umfassen sucht und zu einem Systeme sich abrundet, welches fast ganz in Untersuchung der höchsten Begriffe verweilt, fast nur bemüht ist, den Uebergang aus

---

1) Euseb. pr. ev. XI, 22.

2) Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 1066. *ἕνωσιν μὲν ουν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος.*

3) Euseb. pr. ev. XI, 18. *βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα, κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς, μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος.* Wir müssen bekennen nicht zu wissen, wie hiermit eine andere Angabe in Uebereinstimmung gebracht werden kann, welche Cousin im journal des savants 1835 p. 148 aus einem ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon mitgetheilt hat: *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος.*

dem Ueberſinnlichen in das Sinnliche, ſo wie die Rückkehr aus dieſem in jenes nachzuweiſen, ohne viel um die wiſſenſchaftlichen Grundlagen unſerer Begriffe vom Ueberſinnlichen ſich zu kümmern. Daraus fließt es denn natürlich, daß mehr eine religiöſe Richtung in dieſen Lehren ſich offenbart, als eine ſichere Ausbildung des Verſtandes, und daß die Hülfe der Phantaſie in Anſpruch genommen wird, um die Lücken der Forſchung zu verdecken.

Dreizehntes Buch.

Der alten Philosophie dritte Periode. Geschichte des Verfalls der alten Philosophie. Zweite Abtheilung. Neu-Platonische Philosophie.

Erstes Capitel.

Der Anfang der Neu-Platonischen Philosophie. Plotinos.

Nichts ist ebener als der Uebergang aus dem vorigen Buche in das gegenwärtige. Wir werden in dem Beginn der Geschichte, welche wir vor uns haben, nichts Anderes erkennen, als nur eine festere Begründung und weitläuftigere, auch wohl geregeltere Entwickelung der Denkart, welche wir schon am Schlusse des vorigen Abschnittes geschildert haben. Sehen wir auf den wesentlichen Inhalt der Lehre, ohne einzelne Verschiedenheiten der Darstellungsweise und der Gedanken weder zu übersehen noch zu hoch anzuschlagen so finden wir die Lehren des Numenios und der Neu-Platonischen Schule einander sehr ähnlich. Dies wurde von der letztern selbst zum Theil anerkannt *). Wenn wir daher den vorliegenden Abschnitt von dem frü-

*) Longin. ap. Porphyr. de vita Plot. 15. Dasselbe ergibt sich aus den Anführungen des Porphyrios und Jamblichos.

heren abgesondert haben, so geschah es nur, weil der Verlauf seiner Geschichte ein anderer ist, als der, welcher in jenem gefunden wird. Dort laufen sehr verschiedenartige Elemente in der Denkart der Griechen und Römer der zuletzt geschilderten Ansicht zur Seite; diese soll sich erst Bahn brechen und allmählig verbreiten; sie steht noch einsam unter ungleichartigen Bestrebungen. Jetzt aber tritt sie als Herrscherin auf über alle philosophische Untersuchungen, welche der griechischen Bildung getreu bleiben. Innerhalb dieses Gebietes hat sie keinen Feind von Bedeutung zu bekämpfen; ihrer Herrschaft sich bewußt breitet sie sich aus über Griechen und Barbaren, so weit die griechische Bildung reicht, gleich dieser selbst auch sonst für barbarisch geachtete Lehren und Gebräuche in sich aufnehmend. Aber indem sie auf solche Weise an Umfang gewinnt, nimmt sie denn freilich auch eine so weite Duldsamkeit an, daß selbst ihre unbestimmten Formeln kaum ausreichen wollen, so vielen widersprechenden Meinungen den Schein des Zusammenhanges zu geben. Nur eine Feindschaft nährt sie noch, nachdem sie mit so Vielem sich vertragen, so Vieles besiegt hat; es ist die Feindschaft gegen das Christenthum. Sie bekämpft es nicht als etwas Barbarisches; denn dieser Begriff des Barbarischen, wenn er auch gegen das Christenthum noch gebraucht wurde, er war fast ganz bedeutungslos geworden; nur dies war der Anstoß, welchen das Christenthum gab, daß es nicht wie andere Religionen sich behandeln lassen wollte, daß es behauptete die wahre Religion zu sein, während alle übrige Religionen falschen Göttern anhingen oder nicht die wahre Verehrung des wahren Gottes besäßen. Mit

einem solchen unduldsamen Feinde konnte kein Friede geschlossen werden, und leider! er, außerhalb der griechischen Bildung stehend, diese wenn nicht verachtend, doch ihr nur geringen Werth zugestehend, gewann der Neu-Platonischen Schule immer mehr Boden ab. Sie, in ihrer schwankenden Nebelhaftigkeit von mannigfaltigen Gedanken hin- und hergezogen, hatte an ihm einen Gegner vor sich, welcher fest stand, an einem Gedanken erstarkt, in einer einfachen und schlichten Gesinnung befestigt. Einem solchen Gegner war diese Schule nicht auf die Dauer gewachsen. So wie sie daher anfangs mit Muth und Hoffnung sich erhob, als sie noch weniger die Macht dieses Feindes gefühlt hatte, der alten Bildung vertrauend, an dieser Ueberlieferung festhaltend, in einem Gebiete, in welchem Ueberlieferung nichts gilt, und die verblichenen Bilder der Vergangenheit in neuer Sinnesart auffrischend, so versank doch alsbald ihre Pracht und Herrlichkeit, mehr und mehr beraubt und eingeengt von dem neuen Glauben, welcher keinen alten Glauben neben sich gelten lassen konnte. Da beginnt sie denn zu kämpfen und nimmt gegen den übermächtigen Gegner zu Waffen ihre Zuflucht, welche weder der Philosophie, noch der alten Bildung, deren Vertreter sie sein wollte, anständig sind, zu Waffen, deren sie sich anfangs selbst schämt. Als auch diese Waffen ohne Erfolg sind, versinkt sie in Klagen und verzweifelt an der Zeit und an den Völkern, in deren Schooß sie ihre Entwickelung gefunden hatte. Es war ihr Schicksal, daß sie in der Ferne suchen mußte, was in der Nähe lag.

Ammonios Sakkas hatte zu Ende des zweiten

oder zu Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr.[1]) eine Schule der Philosophie zu Alexandria gestiftet, welche wir mit dem Namen der Neu-Platonischen Philosophie zu bezeichnen pflegen. Dieser Ammonios soll von christlichen Eltern eine christliche Erziehung erhalten, als er aber zum selbständigen Denken und zur Philosophie gekommen, der heidnischen Religion sich zugewendet haben[2]). In seiner Lehre, sagt man, habe er die Uebereinstimmung zwischen dem Aristoteles und dem Platon in allen Hauptpunkten nachzuweisen gesucht[3]), ein Unternehmen, in welchem er zwar nicht den unbedingten Beifall seiner Nachfolger hatte, welches aber doch von Vielen gebilligt wurde. Seine Lehre trug er einer Anzahl von Schülern vor, unter welchen sich bedeutende Namen finden und auf welche wir unsere Aufmerksamkeit festhalten müssen, weil Ammonios

---

1) Theodoret. de gr. aff. cur. VI, p. 869. ed. Hal. setzt sein Leben unter den Commodus. Er muß aber wenigstens bis 243 n. Chr. G. gelebt haben, in welchem Jahre Plotinos ihn verließ. Ueber den Ammonios hat neuerdings sehr weitläuftig gehandelt Dehaut essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas. Brux. 1836. 4.

2) Porphyr. ap. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Diese vielbesprochene Stelle würde größeres Gewicht haben, wenn sie von einem zuverlässigern Schriftsteller wäre. Porphyrios ist freilich ein Schüler nicht nur des Plotinos, eines entschiedenen Verächters des Irdischen und Geschichtlichen, sondern auch des Longinos, welcher nicht ganz so dachte, also zweier Schüler des Ammonios, aber nicht einmal seine Zeitgenossen, die beiden Origenes, weiß er auseinanderzufinden. Der Widerspruch des Eusebios hat noch weniger Gewicht, da er offenbar zwei Ammonios verwechselt.

3) Hierocles ap. Phot. cod. 214 p. 283 ed. Hoesch.; p. 285; cod. 251 p. 750.

selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat[1]). Zu ihnen wird Longinos gezählt, welcher als ein ausgezeichneter Kenner des Stils noch unter uns einen Namen hat. Die von ihm noch vorhandene Schrift über das Erhabene läßt nur unbedeutende Spuren seiner Philosophie erkennen und aus den Bruchstücken anderer seiner Schriften sehen wir nur, daß er über mehrere nicht unbedeutende Punkte seiner Lehre mit einem andern Schüler des Ammonios, dem Plotinos, im Streit war[2]). Der ausgezeichnetste Philosoph unter den Schülern des Ammonios war unstreitig der zuletzt genannte Mann. Der Streit zwischen ihm und dem Longinos und die Verachtung, welche er gegen des Letztern Philosophie bezeugte, scheinen darauf hinzudeuten, daß die Lehre des Ammonios noch keineswegs völlig festgestellt war[3]). Neben dem Plotinos werden noch zwei andere Schüler des Ammonios mit Auszeichnung genannt, Erennios und Origenes[4]). Diese drei hatten sich mit ein-

1) Longin. ap. Porphyr. v. Plot. 15. An zwei Stellen des Nemesios, de nat. hom. 2 p. 29; 3 p. 56 sqq., wird ziemlich weitläuftig die Lehre des Ammonios über die Seele und ihre Verbindung mit dem Körper auseinandergesetzt. Aber außerdem daß einem so späten Berichterstatter, der keine Quelle nachweist, nicht zu trauen ist, scheint auch an beiden Stellen Ammonios nur als Haupt der neu-platonischen Schule angesehen zu werden, auf welchen die Lehren seiner Nachfolger übertragen werden könnten.

2) L. l.

3) Porphyr. v. Plot. 8. Selbst Plotinos scheint nur allmählig seine Lehre in eine festere Form gebracht zu haben. Ib. 2; 3. Auch wird vom Origenes, dem Mitschüler des Plotinos, bezweifelt, ob er bis zum Einen, welches über der Vernunft ist, hinaufgestiegen sei. Procl. theol. Plat. II, 4 p. 90.

4) Ib. 2; Hierocl. ap. Phot. cod. 214 p. 285; cod. 251 p. 750.

ander verbunden, die Lehren des Ammonios nicht öffentlich zu machen. Erennios aber brach zuerst sein Versprechen durch die Herausgabe wir wissen nicht welcher Schrift; ihm folgte Origenes, von welchem nur wenige und wenig bedeutende Schriften vorhanden waren[1]), der jedoch, wenn man aus der Hochachtung, die ihm Plotinos bezeugte, etwas schließen darf, kein unbedeutender Philosoph gewesen sein muß. Nun hielt auch Plotinos sein Versprechen für aufgehoben und verfaßte die Schriften, welche wir noch besitzen. Auf diesen Schriften aber und auf den Nachrichten über das Leben dieses Mannes beruhen alle Vermuthungen, welche wir über die Lehre des Ammonios uns bilden können, da wir von der Philosophie des Origenes und des Erennios durchaus keine ausreichende Kenntniß haben.

Plotinos war geboren zu Lykopolis in Aegypten[2]) nach der Berechnung eines seiner Schüler im Jahre 205

---

1) Porphyr. v. Plot. 2; Longin. ib. 15. Hierauf beruht vorzüglich die Nothwendigkeit, ihn von dem Kirchenlehrer Origenes zu unterscheiden. Man hat angenommen, daß auch dieser ein Schüler des Ammonios gewesen sei, aber die Gründe sind nicht überzeugend. Wenn er selbst erzählt, daß er den Philosophen hörte, welchen Heraklas gehört hatte, so entscheidet dies nicht für den Ammonios, da es zu Alexandria unstreitig viele Lehrer einer ähnlichen Philosophie gab. Wenn Porphyrios ihn einen Schüler des Ammonios nannte, so beruht dies auf der schon oben berührten Verwechslung zwischen dem heidnischen und dem christlichen Origenes. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Es ist überdies wohl unwahrscheinlich, daß Origenes einen Apostaten zum Lehrer der Philosophie gewählt haben sollte.

2) Eunap. v. Plotini; Suid. s. v. *Πλωτῖνος*. In welchem Lykopolis ist ungewiß.

oder 206 n. Chr.[1]). Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zu Alexandria, wo er in seinem acht und zwanzigsten Jahre zur Philosophie sich wandte. Anfangs besuchte er mehrere Lehrer, von welchen er nicht befriedigt wurde, bis er zum Ammonios kam und in diesem sogleich den Mann erkannte, welchen er suchte. Er flößte ihm Ehrfurcht vor der orientalischen Weisheit und Verlangen nach ihr ein. Nachdem er daher elf Jahre in der Schule des Ammonios zugebracht hatte, faßte er den Entschluß, dem Heereszuge, welchen der Kaiser Gordianus gegen die Perser unternommen hatte, sich anzuschließen, um Gelegenheit zu erhalten, die Philosophie der Perser und Inder kennen zu lernen. Da jedoch Gordianus ermordet wurde und der Feldzug mißlang, rettete Plotinos sich nach Antiochia, von wo er bald darauf nach Rom ging. Hier wurde er plötzlich aus einem Schüler zu einem Lehrer der Philosophie. Aber es scheint, als wenn anfangs seine Unterweisung wenig Glück gemacht hätte. Einer der eifrigsten seiner Schüler, Amelios, erzählte dem Porphyrios, daß seine Schule voll von Unordnung und vielem Geschwätz gewesen sei, weil er einem Jeden erlaubt habe selbst zu forschen. Doch scheint er hierbei auch die Lehren des Ammonios mitgetheilt zu haben, welche er erst im zehnten Jahre seines Aufenthalts zu Rom für seine geprüften Freunde niederzuschreiben anfing[2]). Es scheint, daß seine

1) Porphyr. v. Plot. 1.

2) Ib. 2. Ich muß hier noch einmal auf die Geheimhaltung der Lehren zurückkommen, welche die Schüler des Ammonios sich untereinander gelobt hatten. Nach den Angaben des Porphyrios ist es zweifelhaft, ob ihr Versprechen sich nur auf die schrift-

Schüler, besonders Amelios und Porphyrios, welcher jedoch erst im zwanzigsten Jahre, nachdem Plotinos nach Rom gekommen, sich ihm anschloß, auf die Einrichtung und den Erfolg seiner Lehre großen Einfluß ausübten. Wie dem aber auch sei, mit dem Fortgange der Zeit erwarb sich Plotinos ein großes Ansehen zu Rom. Dies bezeugen die Namen zahlreicher Schüler und vornehmer Männer und Frauen, welche sich ihm anschlossen, die Gunst, in welcher er beim Kaiser Gallienus und seiner Gemahlin stand, das Vertrauen, welches ihn zum Vormunde vieler Unmündigen berief, und nicht weniger die Befehdungen, welche seine Lehre von Gegnern zu bestehen hatte [1]). So lebte er sechsundzwanzig Jahre zu Rom, bis er von einer Krankheit befallen die gewohnten Unterredungen mit seinen Schülern nicht mehr fortsetzen konnte und sich deshalb nach Campanien zurückzog, wo er in seinem sechsundsechzigsten Jahre starb [2]).

Was uns über die Art seiner Schule gesagt wird,

---

liche oder auch auf die mündliche Ueberlieferung bezog. Es heißt, Plotinos sei seinem Versprechen getreu geblieben und habe zwar einige Schüler um sich versammelt, ihnen aber die Lehren des Ammonios nicht mitgetheilt (*τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα*); gleich nachher wird jedoch hinzugefügt, er habe seinen Unterricht aus seinem Umgange mit dem Ammonios geschöpft (*ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς*). Porphyrios scheint eine geheime von der öffentlichen Lehre des Ammonios zu unterscheiden; aber sollten seine Schüler die erstere auch gegen geprüfte Schüler haben verbergen wollen? Dies wäre doch das Uebermaaß aller Geheimnißkrämerei.

1) Ib. 4; 6; 8.

2) Ib. 1.

scheint zu beweisen, daß er es auf eine allgemeine doch vorherrschend philosophische Bildung seiner Schüler abgesehen hatte. Er übte seine Schüler in prosaischen und poetischen Vorträgen, so wie er selbst Vorträge hielt, welche wegen der Fülle der Gedanken und der Erfindung gelobt werden, obwohl er der griechischen Sprache nicht völlig mächtig war[1]). Er ließ die Schriften anderer Philosophen vorlesen, von welchen uns nur neuere Schriftsteller genannt werden, doch nicht blos Platoniker, sondern auch Aristoteliker und andere Männer, von denen er in seinen Meinungen bedeutend abwich. Diesen Vorlesungen fügte er alsdann sein Urtheil bei[2]). Von der Schwärmerei, welche diesen Zeiten eigen war, scheint Plotinos zwar nicht frei gewesen zu sein, aber doch ein gewisses Maaß in ihr gehalten zu haben. Wir finden keine Spur davon, daß er mit magischen Künsten sich abgab, obwohl er sie nicht geradezu verworfen zu haben scheint; die Vorhersagung aus den Gestirnen erforschte er, fand sie aber verwerflich[3]). Wenn er auch das politische Leben und die Sorge für weltliche Güter verachtete, als eines Philosophen unwürdig, so sorgte er doch für das Vermögen der Unmündigen, welche seiner Obhut übergeben waren, weil es ihnen erhalten werden müßte, so lange sie noch nicht zur Philosophie gelangt wären[4]). Dessenungeachtet finden wir den Geist seiner Schule so voll von Schwärmereien und

1) Ib. 5; 8.
2) Ib. 8.
3) Ib. 9.
4) Ib. 6.

ihn selbst und seine Philosophie so eng mit denselben verbunden, daß wir nicht anstehen können, ihn zu beschuldigen, er habe dem Hange seiner Zeit, phantastischen Träumereien sich hinzugeben und darüber die Bedürfnisse und die Bedeutung des wirklichen Lebens zu vergessen, nur allzusehr nachgegeben. Unter seinen Schülern wird ein römischer Senator Rogatianus genannt, welcher, als er zum Prätor ernannt worden war, seine Geschäfte nicht antrat, seine Sklaven entließ, seine Güter nicht mehr verwalten und sein Haus nicht mehr bewohnen wollte, sondern bei seinen Freunden aß und schlief, kurz in allen Dingen die größeste Verachtung der irdischen Besitzthümer zeigte. Diesen Mann pries Plotinos als das Muster eines Philosophen[1]). Er selbst faßte die abenteuerliche Idee, mit dem Beistande des Kaisers Gallienus eine Stadt Platonopolis zu gründen, welche nach den Platonischen Gesetzen eingerichtet und verwaltet und von ihm und seinen Schülern bewohnt werden sollte. Er würde sie wahrscheinlich ausgeführt haben, wenn nicht klügere Rathgeber des Kaisers das Unternehmen hintertrieben hätten[2]). Er schämte sich seines Körpers und betrachtete ihn als ein Schattenbild, welches zu ertragen eine Last sei, weswegen er denn auch keine Arzneimittel gebrauchen wollte, den Uebungen in der Enthaltsamkeit sehr geneigt war, kein Fleisch und oft sogar kein Brod aß[3]). Ueber sein Vaterland, über seine Eltern, über die Zeit seiner Geburt als über verächtliche Dinge gab er seinen Freunden keine

1) Ib. 4.
2) Ib. 8.
3) Ib. 1; 5.

Auskunft, obgleich er den Geburtstag des Sokrates und des Platon feierte[1]). Seine Schüler verehrten ihn als einen Mann, der über das gewöhnliche Loos der Menschen erhaben sei. Die magischen Künste, welche ein neidischer Schüler des Ammonios gegen ihn anwendete, fielen auf ihren Urheber zurück. Als ein ägyptischer Priester in seiner Gegenwart und mit seiner Zustimmung seinen Dämon zu erscheinen aufrief, erschien ein Gott. Da ihn Amelios aufforderte einem Opfer beizuwohnen, sagte er, sie, die Götter, welchen geopfert werden sollte, müßten zu ihm kommen, nicht er zu ihnen; über diese räthselhaften Worte wagten seine Schüler nicht ihn zu Rede zu stellen. Diebstähle wußte er zu entdecken, seinen Schülern ihre Gesinnung und ihre Zukunft zu verkünden. Endlich bei seinem Tode, nachdem er die letzten Worte gesprochen: ich versuche, den Gott in uns zum Göttlichen im All emporzuführen, schlüpfte eine Schlange unter seinem Bette weg und verschwand im Gemäuer[2]). Sollte ein solcher Mann nicht das Höchste erreicht haben, was dem Menschen erreichbar ist? Porphyrios versichert, daß während der sechs Jahre, welche er beim Plotinos war, dieser viermal den höchsten Gott geschaut habe und mit ihm vereint gewesen sei[3]).

Die Schriften des Plotinos sind uns, wie es scheint, vollständig oder ziemlich vollständig erhalten worden, doch in einer Gestalt, welche mancherlei Zweifel zurückläßt.

---

1) Ib. 1.

2) Ib. 1; 7.

3) Ib. 18.

Plotinos war im Schreiben sehr nachlässig; was er aufschrieb, oft unter zerstreuenden Umständen, vermochte er wegen Schwäche seiner Augen nicht noch einmal durchzulesen; er schrieb überdies unorthographisch und ohne der Sprache vollkommen mächtig zu sein. Deswegen ertheilte er auch dem Porphyrios den Auftrag, seine Schriften in Ordnung zu bringen [1]). Dieser hat uns nun zwar seine Verfahrungsweise bei diesem Geschäfte angegeben, aber in einer sehr räthselhaften Weise. Er fand einzelne wenig unter einander zusammenhängende Bücher vor, die er in sechs Enneaden zusammenstellte nach der Verschiedenheit des Inhalts; die äußere Form der Rede verbesserte er; er fügte Einiges hinzu, was sich nicht näher bestimmen läßt [2]). Diese Ausgabe der Plotinischen Schriften ist es wahrschein-

1) Ib. 4; 5.

2) Ib. zu Ende: *τὰ μὲν οὖν βιβλία εἰς ἓξ ἐννεάδας τοῦτον τὸν τρόπον κατετάξαμεν, τέσσαρα καὶ πεντήκοντα ὄντα. καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀιάκτως διὰ τοὺς ἐπελξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν, εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἠξίουν. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ κεφάλαια αὐτῶν πάντων, πλὴν τοῦ περὶ τοῦ καλοῦ, διὰ τὸ λεῖψαι ἡμῖν, πεποιήμεθα κατὰ τὴν χρονικὴν ἔκδοσιν τῶν βιβλίων· ἀλλ' ἐν τούτῳ οὐ τα κεφάλαια μόνον καθ' ἕκαστον ἐγκεῖται τῶν βιβλίων. ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται. νυνὶ δὲ πειρασόμεθα ἕκαστον τῶν βιβλίων διερχόμενοι τάς τε στιχμὰς αὐτῶν προσθεῖναι καὶ εἴ τι ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν διορθοῦν καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημαίνει τὸ ἔργον.* Sind die *ὑπομνήματα* dem Werke einverleibt? Was sind die *κεφάλαια*, welche vom Buche über das Schöne fehlen? was die *ἐπιχειρήματα*? Porphyrios spricht, als wollte er jetzt erst an die Ausgabe im Einzelnen gehen; er war aber, als er das Leben des Plot. seinen Werken vorsetzte, schon über 68 Jahre alt (ib. 18.); sollte er so lange mit seiner Ausgabe gezögert haben?

lich, welche wir noch jetzt besitzen. Doch wird in einer alten Anmerkung zu ihr eine andere Ausgabe erwähnt, veranstaltet vom Eustochios, einem Schüler des Plotinos, welcher bis zu dessen Tode bei ihm blieb, und diese Ausgabe wich in der Abtheilung der Bücher von der Ausgabe des Porphyrios ab[1]). Auch Amelios besaß die Schriften des Plotinos und verbreitete sie[2]).

Die Darstellungsweise des Plotinos finden wir sehr ungleich. Seine Vertrautheit mit den Platonischen Schriften verkündet sich nicht selten in der Fülle des Ausdrucks. Aber auch eine fleißige Beschäftigung mit den Schriften des Aristoteles möchten wir seiner Rede ansehen. Sie wird erkannt nicht nur in einzelnen Kunstwörtern, sondern auch in der häufig hart abbrechenden und zerrissenen, mehr andeutenden, als ausführenden Schreibart. Porphyrios fand in den Schriften seines Lehrers mit Recht viele Gedanken der stoischen Schule[3]) und wir werden nicht weniger Veranlassung haben eine große Aehnlichkeit zwischen ihm und den orientalisirenden Philosophen früherer Zeit in Gedan-

---

1) Ennead. IV, 4, 29. Dies ist merkwürdig, weil es nach der Angabe des Porphyrios scheinen sollte, als wenn Plotinos die Büchereintheilung selbst angegeben hätte. Creuzer meint sogar, daß unsere jetzige Recension eine Mischung der porphyrischen und der eustochischen sei. Vergl. annot. in Plot. p. 79 sq.; p. 202. Was er dafür beibringt, scheint mir doch seine Vermuthung nicht hinlänglich sicher zu stellen. Die neue Ausgabe Creuzer's (Oxon. 1835) leistet zwar vortreffliche Hülfe für eine große Zahl von Stellen, welche in der sehr incorrecten Baseler Ausgabe kläglich bestellt waren, doch gesteht auch Creuzer ein, daß in unserem Text viele unheilbare Fehler stecken.

2) Longin. ap. Porphyr. v. Plot. 13; 14; 15.

3) V. Plot. 8.

ken und Wendungen der Rede zu bemerken. Nicht mit Unrecht ist über die Dunkelheit seiner Schriften geklagt worden, welche nicht allein in der Richtung seiner Gedanken gegründet ist, sondern ebenso oft in seiner Sucht, müßige Unterscheidungen aufzujagen, in der Verworrenheit seiner Schreibart, welche den Gedanken oft kaum ahnen und selbst den grammatischen Zusammenhang nur errathen läßt. Ueberdies erschwert die Vermischung verschiedenartiger wissenschaftlicher Elemente, welche wir bei ihm finden, es nicht wenig den Faden seiner Gedanken zu verfolgen. Doch kann nicht geleugnet werden, daß fast alle seine Aeußerungen auf einen Mittelpunkt seiner Lehre sich beziehen, ja daß sie fast diesen Mittelpunkt allein darzustellen suchen. Leider ein vergebliches Bemühen, denn dieser Mittelpunkt ist nicht darstellbar, wie Plotinos selbst anerkennt. In dieser quälenden Anstrengung, das Unerreichbare zu erreichen, gleichen seine Schriften der Arbeit der Danaiden, welche die Natur des Flüssigen nur dadurch darstellt, daß sie ihr immer wieder entschlüpft. Der Kreis, über welchen sie sich ausdehnen möchten, zieht sich immer wieder in einen Punkt zusammen. Man hat über die dunkle Kürze des Plotinos geklagt; sie ist im Einzelnen vorhanden; im Ganzen aber ist er viel zu weitschweifig, weil er unzähligemal ansetzt etwas zu sagen, was er nicht sagen kann. Seine Schriften sind voller Wiederholungen. Doch es gibt auch Theile seiner Schriften, welche den Mittelpunkt seiner Lehre verlassen und mit darstellbaren Gegenständen sich beschäftigen. Diese hängen meistens nur sehr locker mit dem Geiste seiner Lehre zusammen; sie können als Abschweifungen von seiner eigentlichen Absicht betrachtet

werden; es ist darin eine schwache Erinnerung an die alte Ueberlieferung, welche er aus den besseren Zeiten der griechischen Philosophie empfangen hatte. In ihnen ist seine Darstellung matt und nähert sich der Geschwätzigkeit des Alters, welche wir überhaupt in der Neu-Platonischen Schule herrschend finden. Mit diesen Theilen werden wir nur wenig zu thun haben.

Wir müssen hierbei noch Einiges über sein Verhältniß zur früheren Philosophie und zu den Meinungen seiner Zeit erwähnen. Im Allgemeinen möchte er sich als einen Platoniker darstellen. Ohne Nennung seines Namens spricht er vom Platon als dem wahren Philosophen, dessen Lehre auszulegen er sich zum Geschäft mache[1]). Zwar findet er zuweilen Gedanken beim Platon ausgedrückt, welche er nicht billigt; er will aber nicht zugeben, daß Platon solche Gedanken wirklich gehegt hätte[2]). Das Laxe seiner Auslegung hilft ihm über dergleichen Schwierigkeiten leicht hinweg. Die Lehre, welche er über die drei übersinnlichen Gründe alles Daseins aufgestellt hatte, sieht er nicht für etwas Neues an, sondern in den Platonischen Schriften ist sie enthalten, wenn auch nicht völlig entwickelt[3]). Und man kann sich nicht wundern, daß er diese Lehre beim Platon findet, da er nicht ansteht, sie auch

1) Enn. III, 9, 1 in.

2) VI, 6, 4; 8.

3) V, 1, 8. *καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινούς, μήδε νῦν, ἀλλα πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, μαρτυρίοις πιστωσαμένοις τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.* Als Beispiel seiner willkürlichen Auslegung s. III, 5, 5.

dem Parmenides, dem Anaxagoras, dem Herakleitos und Empedokles, dem Pythagoras und Pherekydes beizulegen; wundern muß man sich nur, daß er anerkennt, Aristoteles sei ihr nicht ganz günstig gewesen, wiewohl er wesentlich auf dieselben Gedanken geführt worden [1]). Man kann hierin wohl eine Neigung finden, die Platonische Lehre mit der Aristotelischen in den wesentlichsten Punkten auszugleichen, aber sonst sind doch seine Untersuchungen nicht selten ausdrücklich gegen die Aristotelische Lehre gerichtet. Er bestreitet sie in vielen Punkten, fast in allen denen, welche noch als unterscheidende Lehren der peripatetischen Schule zu seiner Zeit anerkannt waren [2]), nur nicht in der Lehre von der Ewigkeit der Welt, welcher er beistimmte. Von ähnlicher Art ist auch sein Verhältniß zur stoischen Schule. Viele ursprünglich stoische Begriffe, welche schon Gemeingut der griechischen Bildung geworden waren, gebraucht er ohne Scheu, bestreitet aber doch mit größestem Eifer die Hauptpunkte der stoischen Philosophie, mit deren Geiste er sich freilich wohl noch weniger, als mit dem Geiste der Platonischen und Aristotelischen Philosophie befreunden konnte. Ihre Lehre von der sinnlichen Grundlage unserer Wissenschaft, ihren Materialismus behandelt er als offenbare Ungereimtheiten, welche alle wahre Verhältnisse umkehrten, das Nicht-Seiende dem Seienden vorsetzten und das Letzte zum Ersten machten [3]). Dagegen zeigt er sich den Meinungen geneigt, welche in orientali-

1) V, 1, 8; 9. Die Angabe ist sehr unbestimmt ausgedrückt.
2) Beispiele findet man I, 4, 6; 7; 15; III, 7, 8; IV, 2, 1; VI, 1, 3 ff.
3) VI, 1, 28.

schen Lehren Philosophie suchten. So wie wir schon bemerkt haben, daß er bei den Indern die tiefere Weisheit zu finden hoffte, so glaubte er auch, daß in den Symbolen der ägyptischen Priester größere Weisheit verborgen sei, als in der Untersuchung griechischer Wissenschaft ausgesprochen worden [1]). Dieselbe Richtung führt ihn denn auch zu Deutungen der alten Mythologie, in welchen er dem Platon und den ältern Theologen folgen will, welche aber einen starken Geschmack der Theokrasie an sich tragen [2]). Er schließt sich in diesem Theile seiner Lehre an die vermeinte Platonische Lehre von den obersten Gründen alles Daseins und von den Gestirnen als gewordenen Göttern an [3]), ist aber nicht geneigt, darin sich zu sehr zu vertiefen; denn er betrachtet die Berufungen auf die Mythologie nur als Hülfsmittel des Beweises für die Schwächern, welche sich vom Sinnlichen noch nicht frei gemacht haben [4]), ist der Meinung nicht hold, daß die Götter durch Gebete bewegt werden könnten [5]), und stimmt denen nicht bei, welche aus dem Einflusse der göttlichen Gestirne auf die Regierung der Welt der Astrologie günstige Folgerungen gezogen hatten [6]), obwohl er nicht leugnen will, daß Alles in der Welt als Vorzeichen und als vorbezeichnet betrachtet werden könne wegen des allgemeinen Zusammenhanges aller Dinge, in den selbst die herrenlose Tu-

1) V, 8, 6.
2) III, 6, 8; V, 1, 4; 7; 8, 12; 13.
3) V, 1, 2.
4) IV, 7, 15.
5) IV, 4, 42.
6) III, 1, 5; 6; IV, 4, 30 ff.

gend eingewebt werden müsse [1]). Mochte er nun auch in solchen einzelnen Punkten dem hereinbrechenden Aberglauben sich entgegensetzen, so gibt er ihm doch in anderen Punkten nach, wie schon aus mehrern Zügen seines Lebens hervorleuchtet. Nicht genug, daß er in der Weise alter Religionen Erscheinungen der Götter und Dämonen annimmt, genau über den Unterschied der Götter und Dämonen uns zu unterrichten weiß, verschiedenen Arten der Weissagung unterscheidet und eine nicht geringe Ehrfurcht gegen die Mysterien beweist [2]), auch die verschiedenen Arten der Magie und sonstiger Zauberkünste, obwohl er sie nicht in allen Stücken billigte und ihre Macht nur für beschränkt hielt, findet er mit seiner Philosophie vereinbar; er glaubt sie aus allgemeiner Sympathie aller Dinge in der sinnlichen Welt rechtfertigen zu können; denn unter diesen Dingen sind überall Liebe und Haß unter einander wirksam und das ganze praktische Leben ist daher der Zauberei unterworfen [3]).

Man sieht hieraus, wie er das praktische Leben mit einiger Geringschätzung ansah; das theoretische Leben gilt ihm bei weitem mehr. Wenn nun Jemand hieraus zu schließen bewogen werden sollte, daß bei manchen Schlak-

1) IV, 4, 39.

2) I, 6, 7; III, 1, 3; 5, 6; VI, 9, 11. Das Schauen nämlich des Einen wird auf die Mysterien bezogen.

3) Gegen die Magie der Gnostiker spricht er II, 9, 14; die Magie hat ihm über die Glückseligkeit des Weisen und über das Theoretische keine Gewalt; sie bezieht sich nur auf das ἄλογον, nicht auf das λογικὸν der Seele. I, 4, 9; IV, 4, 43; 44. Dagegen für den Einfluß der Magie auf das praktische Leben. IV, 3, 13; 4, 26; 40; 43. πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου. Ib. 44.

ken der Zeit, wie ein Jeder dergleichen mit sich zu führen pflegt, doch der Kern seiner Lehre wahrhaft philosophisches Gehalts gewesen sei, der würde vor allen Dingen die Geständnisse des Plotinos selbst zu beseitigen haben. Wir vernehmen sie in seinen Aeußerungen über die Wissenschaft. Fragen wir zuerst, was er der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung für ein Geschäft in der Ausbildung unsers Denkens angewiesen habe, so hören wir zwar einige Aeußerungen, welche sie begünstigen. Er betrachtet die Wahrnehmung als einen Boten, welcher uns etwas verkündet, was der Beurtheilung der Vernunft unterworfen werden soll [1]; er erblickt in ihr nicht ein Leiden, sondern ein Thun der Seele; so wie die Erinnerung, so ist auch die Wahrnehmung nicht eine Schwäche, sondern eine Stärke der Seele [2]. Das Wahrnehmende ist gewissermaßen ein beurtheilendes Vermögen und die Wahrnehmungen sind dunkle Gedanken der übersinnlichen Welt, so wie die Gedanken der übersinnlichen Welt klare Wahrnehmungen sein sollen [3], eine Lehre, welche wirklich gar nicht weit von der stoischen absteht. Aber wenn wir nun dagegen seinen Haß aller Vermischung der Seele mit dem Körperlichen und mit der sinnlichen Wahrnehmung unaufhörlich sich aussprechen hören, so können wir in Wahrheit nicht anders urtheilen, als daß jene eben angeführten Sätze ihm nur aus der Platonischen Lehre herübergeflossen sind, in welcher sie auch nicht recht sicher stehen, ohne daß er sie in

1) V, 3, 3.
2) IV, 6, 2; 3.
3) IV, 3, 23; VI, 7, 7 fin. *ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.*

vollem Ernste gemeint hätte. Ihm ist die Seele nur zur Strafe im Körper; nur zur Strafe nimmt sie das Körperliche wahr [1]). Er betrachtet die Wahrnehmung nur als ein Gewahrwerden des Aeußern; denn selbst wenn Inneres wahrgenommen werden sollte, so wird dies nur ein dem Körper Innerliches sein, welches für die Seele doch wieder nur etwas Aeußeres wäre [2]); in diesem Sinne aufgefaßt, kann ihm aber die Wahrnehmung gar keinen Werth haben für die Erkenntniß der Wahrheit, da ihm alle Erkenntniß, wie wir später sehen werden, nur das Innere und Geistige auffaßt, das Aeußerliche aber nur Schattenbild und nichts Wahres ist [3]). Die, welche der Wahrnehmung trauen, gleichen denen, welche Träume für Wahrheit halten; die Empfindung kommt nur der schlafenden Seele zu; was von der Seele im Körper ist, das schläft; ihr wahres Erwachen ist ihre völlige Trennung vom Körper [4]). Nur ein Leiden und eine schwere Nothwendigkeit für die Seele ist die Wahrnehmung, hervorgehend aus der allgemeinen Sympathie der Dinge in der Welt [5]), wo-

1) IV, 3, 24. ἔχουσαι δὲ (sc. αἱ ψυχαί) τὸ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσιν.

2) V, 3, 2. τὸ μὲν οὖν αἰσθητικὸν αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) αὐτόθεν ἂν φαῖμεν τοῦ ἔξω μόνον εἶναι· καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον, ἐν τῷ σώματι γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.

3) V, 5, 1. τό γε γιγνωσκόμενον δι' αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει, μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. II, 6, 1. εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ.

4) III, 6, 6. καὶ γὰρ τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς ἐστὶν εὐδούσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὕδει. IV, 4, 23.

5) IV, 5, 3. τούτῳ γὰρ ἔοικε καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ὁπωσοῦν

mit sie denn unter denselben Begriff fällt, aus welchem die Bezauberung abgeleitet wurde.

Sollte er nun in dieser Verachtung der Wahrnehmung uns weiter zu gehen scheinen als Platon, so wird uns solches noch mehr in die Augen fallen, wenn wir das betrachten, was in unserm Denken an die Wahrnehmung sich anschließt. Die Vorstellungen sind von dieser Art; die Seele, meinte daher Plotinos, sollte von ihnen sich befreien, denn sie führten nur zur Auffassung des Aeußern [1]). Die Erinnerung an das früher Erfahrene, selbst an ihre guten Thaten soll der Seele immer mehr verschwinden, je höher sie steige [2]). Mit diesen sinnlichen Elementen unserer Vorstellungsweise sind nun aber dem Plotinos auch die Rede und das verständige Denken (λογίζεσθαι, λογισμός, διάνοια) auf das Genaueste verbunden, und daher trifft auch diese dasselbe verwerfende Urtheil, was über jene gefällt wurde. Im Himmel bedürfen die Seelen der Worte nicht [3]); dort ist kein verständiges Denken und nicht das Vernünftige (λογικόν) in unserm Sinne [4]); schwach ist die Vernunft, welche zu ihrer Selbstgenugsamkeit der verständigen Ueberlegung bedarf [5]). Zuweilen treten wohl Milderungen dieses verwerfenden

---

εἶναι, ὅτι συμπαθὲς τὸ ζῷον τόδε τὸ πᾶν ἑαυτῷ. — — τοῦτο δὲ οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ψυχικὰς καὶ ζῴου ἑνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας.

1) I, 4, 10; V, 3, 2.

2) IV, 3, 32.

3) IV, 3, 18.

4) VI, 7, 9.

5) IV, 3, 18.

Urtheils hervor, wie wenn Plotinos die Platonische Ansicht von der Dialektik verfolgt, daß sie durch Erforschung und Verbindung der Unterschiede zum obersten Begriff, zum Einen, aufsteige, daß sie auch das kenne, was ein Urtheil genannt werde; wenn er auch der höchsten Vernunft ein Zusammenwerfen aller Unterschiede nicht gestatten will, ja wenn er sogar das verständige Denken als den Weg zur wahren und sittlichen Einsicht bezeichnet, indem er dem verständig Denkenden zum Einsichtigen dasselbe Verhältniß anweist, in welchem der Lernende zu Wissenden steht [1]); aber alle diese Milderungen werden durch Bestimmungen gedrückt, welche uns nicht verkennen lassen, wie gering Plotinos das wissenschaftliche Denken achtet. Wie soll die Dialektik Unterscheidungen und Verbindungen handhaben, wenn ihr verboten wird, Sätze oder Urtheile (*πρότασις*) zu gebrauchen [2])? Wir gelangen nicht zur wahren Einsicht, weil wir die Wissenschaft für Lehrsätze und für ein Zusammentragen von Urtheilen halten, was doch nicht einmal die hiesige, die irdische oder weltliche Wissenschaft sein soll [3]). Noch viel weniger als das Urtheil ist der Beweis für die Wissenschaft brauchbar [4]). Diesem verständigen

1) IV, 4, 12. *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος; ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος —— τῷ μανθάνοντι εἰς γνῶσιν. ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος, ὅπερ ἤδη ἔχων φρόνιμος.* Man vergleiche hiermit I, 3, 5. *φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.*

2) I, 3, 4; 5; 8, 2.

3) V, 8, 4. *ἀλλ' ἡμεῖς εἰς σύνεσιν οὐκ ἤλθομεν, ὅτι καὶ τὰς ἐπιστήμας θεωρήματα καὶ συμφόρησιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι. τὸ δὲ οὐδ' ἐν ταῖς ἐνταῦθα ἐπιστήμαις.*

4) V, 5, 1 und sonst unzählige Mal.

Denken klebt einmal der Makel an, nur auf das Sinnliche, das Aeußere oder auf das, was aus der Vernunft herausgegangen ist, sich zu beziehen [1]); so gewährt es nur eine Meinung, eine Ueberredung, eine Wissenschaft des Sinnlichen, d. h. der Bilder, aber nicht der Wahrheit [2]). Das Zeitliche stellt es dar, aber das Zeitliche soll nicht etwa das Ewige uns offenbaren, sondern die Zeit will in ihrer Zerstreuung das bleibende Wesen der Ewigkeit verbergen [3]).

Nun setzt Plotinos aber doch, wie schon vorher angedeutet wurde, eine Wissenschaft, welche wir hier besitzen können, nicht der Bilder, sondern der Wahrheit, nicht in Sätzen und Worten, sondern in der Vereinigung mit den wahren Gegenständen (*πράγματα, ὄντα*) [4]). Diese wird denn einer höhern Kraft zufallen müssen als dem verständigen Denken. Plotinos bezeichnet diese Kraft wohl mit dem Namen der Vernunft oder des vernünftigen Denkens (*νόησις*). Ihr kommt die höhere Selbsterkenntniß zu, welche unterschieden werden muß von der Selbsterkenntniß des Verstandes, wenn dieser sein Denken denkt; sie ist die Erkenntniß, welche die Vernunft von ihrem eigenen We-

---

1) V, 3, 1; 2. *τὸ δ' ἐν αὐτῇ* (sc. *τῇ ψυχῇ*) *λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους.*

2) V, 3, 6. *καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ. — — ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα γεγενήμεθα, πάλιν αὖ καὶ ἐν ψυχῇ πειθώ τινα γενέσθαι ζητοῦμεν, οἷον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες.* Ib. 9, 7.

3) I, 4, 7.

4) V, 9, 13.

sen hat und in welcher sie erkennt, daß sie selbst die Wahrheit und das Wesen des Menschen ist [1]). Diese Erkenntniß wird nicht durch Beweis gewonnen, noch durch irgend eine Vermittelung, nicht so, daß die Gegenstände außerhalb des Erkennenden bleiben, sondern so, daß alle Verschiedenheit zwischen Erkennendem und Erkanntem aufhört; sie ist ein Schauen der Vernunft in sich selbst; nicht wir schauen die Vernunft, sondern die Vernunft schaut sich. Auf andere Weise kann man nicht zu ihrer Erkenntniß kommen. Was die übersinnliche Wahrheit ist, weiß der, welcher sie sieht [2]).

Dieses Schauen der Vernunft in sich selbst haben wir schon früher beim Philon gefunden; Aehnliches hatte auch Numenios von der Vereinigung der Seele mit der Vernunft gelehrt; Plotinos aber überbietet seine Vorgänger. Dieses reine vernünftige Denken genügt ihm noch nicht. Es gibt noch etwas Höheres, als die Vernunft, das, aus welchem sie stammt, was Plotinos das Erste oder auch das Eine oder das Gute zu nennen pflegt; dieses zu schauen treibt ihn seine Sehnsucht an und vor diesem Schauen verliert denn auch das vernünftige Denken und das Schauen der Vernunft seinen Werth. Es scheint ihm nicht genug, daß in der Selbstanschauung, welche die Vernunft von sich hat, sie mit dem Angeschauten ganz

1) V, 3, 4.

2) V, 3, 3; 8; 5, 1. Merkwürdig ist es, daß dem νοῦς in der letzteren Stelle ein δοξάζειν zugeschrieben wird, so wie auch wohl das Schauen ein αἰσθάνεσθαι παρόντος heißt. V, 3, 4. Es kann dies zeigen, wie wenig sicher der Sprachgebrauch beim Plotinos ist. Man vergl. über d. Schauen des Guten I, 6, 7.

eins ist; darin, fürchtet er, möchte noch eine Bewegung, eine Verschiedenheit des Schauenden und des Geschauten, so wie der intelligibeln Begriffe, welche der Platonischen Ideenwelt wesentlich zu sein scheinen, sich verborgen halten. Unser vernünftiges Denken lehnt sich an Begriffe und Begriffserklärungen an, diese aber ist Plotinos weit entfernt mit dem Platon für die wahre Grundlage der vollkommenen Einsicht zu halten; sie haben zu viele Gemeinschaft mit dem verständigen Denken und mit dem Sinnlichen; daher räth er vielmehr in das Begrifflose sich zu flüchten. Die Seele, meint er, fürchte sich thörichter Weise nichts zu haben und zu wissen, wenn sie in das Begriff- und Formlose gelange, aber diese Furcht treibe sie nur dem Sinnlichen anzuhangen [1]). Sie müsse sich aber entschließen, jeden Begriff und jede Erkenntniß aufzugeben, wenn sie zu dem Ersten gelangen wolle; denn das Eine ist eine unbegreifliche Kraft [2]); wir müssen uns frei machen von der Mannigfaltigkeit der Gedanken, welche uns nur zum Sinnlichen führt, so wie von jeder Rede; denn es geht das, was über Alles ist, auch über die Rede und über die ehrwürdigste Vernunft; wir widersprechen uns, wenn wir

---

1) VI, 9, 3. *ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἰδέσιν ἐπερειδομένη, ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος, ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ· διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἥκοι ἐν στερεῷ ὥσπερ ἀναπαυομένη.* Ib. 7, 32. *ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον.*

2) V, 3, 13; 14. *οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ.* Ib. 4, 1; VI, 2, 17 ff.; 8, 8; 9, 5; 6.

von ihm etwas aussagen; nur durch ein unmittelbares Schauen, nur durch Gegenwart könne es gewonnen werden, welche besser ist als Wissenschaft, denn alle Wissenschaft ist Vielheit und nicht die wahre Einheit, welcher allein das Gute zukomme [1]). Wenn Jemand zu diesem Schauen gelangt ist, so verachtet er selbst das reine Denken, welches er sonst liebte, weil doch dieses Denken nur eine Bewegung war [2]). Es wird also das Denken und die Wissenschaft hierdurch ganz nur zu einem Mittel herabgesetzt, wenn es auch tauglich sein sollte, uns zum Schauen des Einen zu führen. Plotinos wirft sich selbst die Frage auf, warum er denn doch in Worten und in Lehren über dieses Schauen oder dies zu Schauende sich auslasse; er findet dies aber nöthig, um aus Worten zum Schauen anzuregen, so wie man Jemandem den Weg zeige. Die Unterweisung gehe nur bis zum Wege und zur Reise, das Schauen aber selbst sei das Werk dessen, welcher schauen wollte. Von solchen Reden erregt, möge man es ergreifen; alsdann werde man sehen, daß man es nicht ausdrücken könne; man werde nicht wagen auszusprechen, wie es uns geschah. Plotinos zögert nicht so lange, als Philon, uns dieses Schauen zu versprechen. Wir brauchen nur schauen zu wollen, denn das Erste, der Urgrund aller Dinge ist uns Allen nahe, von keinem entfernt; wir

---

1) VI, 9, 4 in. *γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μηδὲ κατα ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου, μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα κτλ.*

2) Ib. 7, 35 in. *οὕτω δὲ διακεῖται τότε, ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν, ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο. ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαῦ θέλει.*

brauchen nur abzuwerfen, was uns von ihm zurückhält, was uns beschwert und nicht auffliegen läßt zur Höhe. Alles Fremdartige sollen wir ablegen und allein, einsam zu ihm kommen. Nachdem wir ganz wieder geworden sind, wie wir waren, als wir von ihm gingen, werden wir ihn schauen. Es ist dies nicht unser Werk, sondern das Gute schaut sich selbst in unserer Vernunft; diese ist eine Materie, welche im Schauen dem Geschauten sich hingibt [1]).

Damit sind wir nun wirklich an das äußerste Ziel der Mystik [2]) gelangt, in welche wir uns nicht gern tiefer einlassen möchten, als nöthig ist. Doch können wir nicht vermeiden, hier noch Einiges über die mystischen Gesichte des Plotinos zu erzählen. Wir erwähnen, daß er behauptet, oftmals selbst das gepriesene Schauen des Göttlichen und die völlige Einigung mit ihm erfahren zu ha-

---

1) IV, 4, 2; V, 3, 3; VI, 7, 16. *βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτός, παρὰ τοῦ ὄντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος κτλ.* Ib. 8, 19. *λαμβανέτω τις οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ἀνακινηθεὶς πρὸς ἐκεῖνο ἐκεῖνο αὐτὸ καὶ θεάσεται καὶ αὐτὸς οὐχ ὅσον θέλει εἰπεῖν δυνάμενος. — — — οὐδ' ἂν τολμήσειέ τις ἰδὼν ἔτι τὸ ὡς συνέβη λέγειν.* Ib. 9, 4. *ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀναγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν, ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ· μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. — — οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο, καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὸν μὴ παρεῖναι. — — ὅταν οὕτως ἔχῃ, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν, ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι.*

2) I, 6, 8. *ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι u., ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.*

ben [1]); daß er diese Zustände als einen Enthusiasmus, als eine Begeisteruug vom Apollon oder von den Musen, als eine Trunkenheit der Seele beschreibt [2]). Die Seele lebt da nicht mehr, sondern ist über das Leben hinaus gehoben; sie denkt nicht, sondern ist über dem Denken; sie ist nicht mehr Seele, nicht mehr Vernunft, sondern das ist sie geworden, was sie schaut und in welchem weder Leben, noch Denken [3]); frei ist sie von jeder Form, ihrer eigenen sowohl, als auch der vernünftigen Form, von jedem von der Vernunft Erkennbaren, von jedem andern Guten als dem Ersten; wenn sie sich herausbeugt aus den gegenwärtigen Dingen, so erscheint ihr plötzlich das Erste gegenwärtig, nichts ist zwischen ihm und ihr, beide sind nicht mehr zwei, sondern eins [4]). Nicht eigentlich ein Schauen ist dies, sondern man ist ein Anderer geworden [5]); man schaut sich einen Gott geworden oder vielmehr nicht geworden, sondern seiend und jetzt nur als solcher sich offenbar werdend; denn niemals sind wir von Gott getrennt, selbst wenn uns die Natur des Körpers an sich gezogen hat, sondern eins athmen und bleiben wir was er uns darbietet; niemals tritt er von uns zurück, sondern immer bleibt

1) IV, 8, 1 in.

2) V, 3, 14; 8, 10; VI, 7, 35; 9, 11.

3) VI, 7, 35. *διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν· οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ, ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ (νοεῖται?).* Natürlich bleibt Plotinos diesen Sätzen nicht immer getreu. S. VI, 9, 19.

4) Ib. 34. *ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδέν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω.* V, 3, 17.

5) VI, 9, 10. *τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον — — ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτός.* Ib. 11.

er uns gegenwärtig [1]). Wir haben das Eins, wenn wir es auch nicht sagen [2]).

Man kann sich darüber wundern, daß Plotinos in solchen und in vielen andern ähnlichen Reden weitläuftig über das Schauen des Eins sich ausläßt als über eine Sache, über welche ein jedes Wort verloren ist, weil sie anerkanntermaßen nicht ausgesprochen werden kann. Nach seiner Lehre hätte er darauf sich beschränken sollen, uns aufzufordern, dies Schauen in uns zu vollziehen, nachdem wir Alles abgelegt hätten, was fremdartig und störend uns anklebt, nachdem wir in den vorigen Stand uns wiederhergestellt. Diese Vereinfachung konnte er beschreiben, wie er es in zahlreichen Fällen thut [3]); wenn er aber darüber hinausging, wenn er sogar in bejahender Weise über das Schauen und über die Einigung mit dem Einen sich aussprechen wollte, so konnte er der Gefahr nicht entgehen, sich selbst zu widersprechen. Am stärksten treten diese Widersprüche da hervor, wo er von der Wandelbarkeit unseres Schauens spricht, obgleich er sonst der Seele in ihrer Ver-

---

1) VI, 9, 9. *οὐδὲ χωρίς ἐσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ' ἓν πνέομεν καὶ σωζόμεθα, οὐ δόντος, εἶτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος, ἕως ἂν ᾖ, ὅπερ ἐστί. — — — θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφανέντα* (*ἀναφθέντα* haben andere codd.) *μὲν τότε —.*

2) V, 3, 14.

3) I, 6, 7; V, 3, 17. *πῶς οὖν τοῦτο γένοιτο; ἄφελε πάντα.* V, 8, 11; VI, 9, 11. *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. — — μονοῦσθαι. — — — τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν.*

einigung mit dem Einen völlige Ruhe versprochen hatte[1]). Wenn die Seele zum Schauen des Einen gelangt sei, so meine sie doch wohl immer noch nicht zu besitzen, was sie suchte, weil sie sich nicht verschieden fände von dem, was sie denke, darum steige sie oft willig zu dem Sinnlichen herab[2]). In der That eine seltsame Thorheit der Seele mitten in ihrer vollkommensten Weisheit. Nicht immer scheint Plotinos die schauende Seele für so thörig gehalten zu haben; aber er dichtet ihr alsdann wohl eine andere Unvollkommenheit an. Auf die Frage, warum die Seele, welche sich zum Schauen erhoben habe, nicht dort bleibe, findet er keine andere Antwort, als daß sie noch nicht völlig aus den niedern Regionen hervorgekommen sein möchte. Das Körperliche, mit welchem sie noch zusammenhängt, verhindert sie, ein stetiges, ununterbrochenes Schauen zu genießen, und er erlaubt uns nur die Hoffnung, daß es einst anders sein werde. Doch daß die schauende Seele verhindert würde, bei dem Einen zu bleiben, will er nicht zugeben. Er entschließt sich lieber die Seele zu theilen[3]). Jeder sieht, wie wenig diese Sätze zusammenhängen. Gewiß die Einsicht oder das Schauen ist noch nicht vollkommen, so lange es noch nicht völlige

1) V, 8, 11; VI, 9, 11.

2) VI, 9, 3. *καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις. — — καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ μόνην, ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὖσα, τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεταί πω ἔχειν, ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.*

3) VI, 9, 10. *πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως; ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος. ἔστι δὲ τὸ ἑωρακὸς οὐ τὸ ἐνοχλούμενον, ἀλλὰ τὸ ἄλλο.*

Sicherheit erlangt hat. Mögen wir auch das Streben des Plotinos nach dem Höchsten noch so lobenswerth finden, wir müssen doch bekennen, daß er das Schauen Gottes herabwürdigt, indem er es unsern unvollkommnen Zuständen zuzueignen sich verführen läßt.

Einige Widersprüche, in welche sich Plotinos in dieser Lehre verwickelt, müssen wir noch erwähnen, weil sie einigermaßen wieder in die wissenschaftliche Bahn einzulenken die Neigung verrathen. In der völligen Einigung der Seele mit dem Einen kann natürlich die Seele gar kein Selbstbewußtsein mehr haben; denn sie soll mit dem Einen ganz eins sein. Dies spricht er auch deutlich aus, indem er findet, daß nur der Vernunft, aber nicht dem Einen Selbstbewußtsein zukomme, und daher auch fordert, daß wir in dem Schauen des Einen gänzlich uns selbst vergessen sollen. Aber doch meint er, wenn Jemand sich selbst erkenne, so werde er auch wissen, woher er sei, und wenn Jemand Gott erkenne, so müsse er auch erkennen, was Gott den Dingen verleihe, und er müsse also auch sich selbst erkennen, da er selbst eins der Dinge sei, welchen Gott seine Gaben verliehen*). Diese Ansichten neigen sich in der That der Platonischen Lehre zu, nach welcher das Gute in der Mannigfaltigkeit der Ideen und in

*) V, 3, 7; 6, 5; VI, 9, 7. *ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι. — — — ὁ δὲ ἐμαθὼν αυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.* In der Vereinigung der Seele mit dem *νοῦς* bleibt das Selbstbewußtsein der Seele. IV, 4, 2. *εἰς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἔν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο· οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλ' ἔχοι ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν, ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς.*

der Vernunft von uns erkannt werden und seine Erkenntniß die Erkenntniß der Vernunft und der Ideen umfassen soll. Diese Neigung aber spricht sich noch stärker in andern Sätzen des Plotinos aus. Er meint, die Seele schaue durch die Vernunft hindurch das Gute, denn die Vernunft verdecke das Gute nicht wie ein Körper, so daß seine Strahlen nicht hindurchdringen könnten[1]), und da ihm nun die Vernunft nicht eine solche einfache Einheit ist, wie das Eins, findet er sich denn auch genöthigt anzuerkennen, daß wir in oder durch die Vielheit der vernünftigen Welt Gott schauen könnten[2]). Dies stimmt freilich nicht mit der Ansicht, daß Gott nur durch eine völlige Einigung mit seinem unterschiedlosen Sein zu erfassen sei; es kann aber nur als eine Nachgiebigkeit gegen die wissenschaftliche Ansicht der Dinge angesehen werden, von welcher die eigentliche Richtung der Plotinischen Lehre sich abwendete.

Dies tritt uns am meisten entgegen, wenn wir die Verbindung beachten, in welcher seine Lehre vom Schauen des Einen mit seiner Lehre von den obersten Gründen aller Dinge steht. Plotinos fand die Lehre vor, von früheren Philosophen ähnlicher Richtung ausgebildet, daß drei Gründe alles Seins unterschieden werden müßten.

---

1) IV, 4, 4. *ἐκεῖ μὲν οὖν τἀγαθὸν διὰ νοῦ ὁρᾷ, οὐ γὰρ στέγεται ἐκεῖνο, ὥστε μὴ διελθεῖν εἰς αὐτήν, ἐπεὶ μὴ σῶμα τὸ μεταξὺ ὥστε ἐμποδίζειν.*

2) V, 8, 1. *ἐπειδή φαμεν τὸν ἐν θέᾳ τοῦ νοητοῦ κόσμου γεγενημένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ κατανοήσαντα κάλλος, τοῦτον δυνήσεσθαι καὶ τὸν τούτου πατέρα καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦ εἰς ἔννοιαν βαλέσθαι κτλ.*

Wir fanden sie beim Philon angedeutet, vom Plutarchos auf eine andere Weise gefaßt, vom Numenios ganz entschieden ausgesprochen. Auch Plotinos schließt sich ihr an, seine Art jedoch die Begriffe dieser drei Gründe zu bestimmen scheint ihm eigenthümlich zu sein*). Der Unterschied zwischen der Seele und der Vernunft, als zwei verschiedenen Wesen, war schon lange anerkannt, so wie die Unterordnung der Seele unter die Vernunft. Es konnte aber nicht lange verborgen bleiben, daß der Begriff der Vernunft noch zu viele Anschaulichkeit in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes hatte, als daß er einer Philosophie für den höchsten Begriff hätte genügen können, welche über jede Anschaulichkeit des Denkens hinaus, nach einer völlig mystischen Anschauung hinanstrebte. Regungen, welche dies bezeugen, konnten wir schon beim Philon bemerken, wenn er das Seiende als ein völlig Eigenschaftloses beschrieb, von welchem sich im eigentlichen Sinn nichts aussagen lasse. Doch hatte Philon nicht ausdrücklich sich dagegen erklärt, daß man das Seiende die Vernunft nenne, obgleich er die Begriffe der Einheit und des Einen, ja selbst des Guten dem höchsten Gott im strengen Sinn nicht beigelegt wissen wollte. Es ist dieselbe Richtung, welche in den Lehren des Plotinos sich ausspricht, wenn gleich seine Sätze ganz anders lauten. Auch ihm gehört die Seele zu der obersten Dreiheit der Principien;

*) Wir meinen nicht, daß er sie zuerst aufgestellt hätte, denn wir haben sie schon beim Appulejus gefunden, und es scheint, daß sie der Schule des Ammonios Sakkas angehörte, weil gegen sie kein Widerspruch erhoben wurde. Plotinos führte sie nur in bestimmterer Form aus.

auch ihm ist sie der Vernunft untergeordnet, aber die Vernunft ist ihm nicht das oberste Princip; er ordnet sie einem Höhern unter, welches er bald das Erste oder das Urwesen, bald das Eine, bald das Gute nennt; auch das über dem Seienden nennt er es; denn das Seiende schwindet ihm zu einem Nebenbegriffe der Vernunft zusammen und bildet in der Zusammenordnung der obersten Begriffe mit der Vernunft verbunden nur die zweite Staffel*).

Es sind einige auffallende Punkte in dieser Zusammenstellung der Principien zu bemerken. Wenn Plotinos das Seiende der Vernunft beigibt, so muß man fragen, warum er nicht diese Stufe als zwei Principien zählt und also vier Principien erhält. Man kann darauf nur antworten, daß beide ihm in der That eins bedeuten, die Vernunft und das wahrhaft Seiende oder das von der Vernunft Erkennbare, Uebersinnliche; das Denkende, die Vernunft, und das Gedachte, das Uebersinnliche, wahrhaft Seiende, sind im reinen und vollkommenen Gedanken unterscheidbar vereinigt; nicht wie im Sinnlichen Vorstellung und Gegenstand von einander verschieden sind, ist auch im reinen Denken eine Verschiedenheit zwischen dem Denkenden und dem Gedachten, sondern die Vernunft ist

---

*) V, 1, 10 in. *τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν.* — — *ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς. τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις.* I, 7, 1; 8, 2; II, 9, 1. *οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο* (sc. *τὸ ἀγαθόν*) *προστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρώτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν· αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν, μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω. εἴ τε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸ φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον. ἀλλ' ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῆ.*

selbst der Gegenstand[1]). Man sollte glauben, er meinte, der Unterschied liege nur in der Auffassungsweise und Vernunft werde das Seiende nur genannt, sofern es denke, so wie die Vernunft das Seiende heiße, sofern sie gedacht werde. Aber freilich ganz dieser Ansicht sich hinzugeben, scheint er von einer andern Ueberlegung verhindert worden zu sein, welche wir bald genauer darlegen werden. Wir wollen jetzt nur noch bemerken, daß auch noch von anderer Seite diese Ansicht ihm nicht recht passen wollte, daß nur der zweiten Stufe das Uebersinnliche oder von der Vernunft Erkennbare angehöre, da er doch ausdrücklich alle drei oberste Principien als übersinnlich oder von der Vernunft erkennbar gesetzt hatte[2]). Man kann nicht zweifeln, daß man nicht eben die genaueste Darstellung seiner Lehre von ihm zu erwarten hat.

Aber was mag ihn bewogen haben, der Vernunft und dem reinen Uebersinnlichen nicht die erste Stelle zu lassen in dem, was er doch wieder das Uebersinnliche nennt? Man kann bemerken, daß auch in diesem Punkte seine Lehre an die Platonische Lehre sich anlehnt, wenn diese das Gute über das Wesen und die Wahrheit, über die

1) V, 1, 4. ὁ μὲν οὖν νοῦς, κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς, τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. — — — ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα, καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον. Ib. 4, 2. ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν. — — — νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν· οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς, ὥσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν προόντων, ἀλλ' αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα.

2) II, 9, 1. μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω. S. oben.

Wissenschaft und über die Vernunft erhoben hatte. Aber in der That gebraucht sie doch die Platonische Lehre mehr, als daß sie derselben sich anschlösse. Denn des Platon Absicht war keine andere, als die Verbindung der Wissenschaft und des Wesens in einer Ursache nachzuweisen, weil beide in dem Werden, in welchem wir sie auffassen, als verschieden von einander sich darstellen[1]), er dachte aber nicht daran etwas Anderes zu suchen, als nur die Verbindung beider zu einer wahren und vollkommenen Einheit, welche Plotinos in Wahrheit schon in der zweiten Stufe der übersinnlichen Principien gesetzt hatte[2]). Diese scheinbare Uebereinstimmung der Plotinischen mit der Platonischen Lehre bei wirklicher Verschiedenheit der Ansichten verführt den Plotinos zu mehreren Verwirrungen, welche ihn, wie bemerkt, an der zuvor entwickelten Lehre von dem Verhältnisse zwischen der Vernunft und dem wahrhaft Seienden nicht festhalten lassen. Dahin gehören seine Beweise, welche er dafür zu führen strebt, daß man bei der Vernunft nicht stehen bleiben könne, sondern ein Höheres annehmen müsse, weil man die Vernunft nicht als reine Einheit betrachten könne, sondern Zweiheit und Vielheit ihr nothwendig zugeschrieben wer-

1) S. Th. II. S. 325 f.

2) V, 3, 5. *τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι. ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν· καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὖσιν. — — — εἰ οὖν ἐνέργεια* (sc. ὁ νοῦς) *καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἓν καὶ ταὐτὸν τῇ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη, ἓν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ, τὸ ὂν καὶ τὸ νοητόν, ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.* Ib. 6; III, 2, 1; V, 9, 5.

den müßte. Denn in diesen verwechselt er fast beständig die verständig denkende Vernunft (*νοῦς λογιζόμενος*) mit der Vernunft im reinen Denken, welches nach dem früher Bemerkten mit dem wahrhaft Seienden eins ist, und stützt sich alsdann auf die bekannten Platonischen Gründe, welche zu zeigen suchen, daß man ein Höheres als dies forschende Denken anzuerkennen habe[1]). Er äußert, wenn die Vernunft Gott denke, so werde sie nicht Gott, ebensowenig als sie Bewegung werde, wenn sie Bewegung denke; ja er behauptet, ganz gegen seine früheren Lehren über die Einheit des Denkenden und des Gedachten, das Gedachte müsse früher sein als das Denkende[2]), und er findet den Grund darin, daß die Vernunft Vieles sei in ihrem Denken, denn wenn sie ihr Denken nicht als ein anderes als ihr Sein setzte, so würde sie nicht denken, sondern nur eins sein[3]). Bei einer solchen falschen und seinen eigenen Sätzen widerstreitenden Ansicht von der Vernunft sollte man wohl glauben, daß es ihm nicht schwer fallen könne zu beweisen, daß diese Vernunft nicht das Höchste sein könne, denn er hatte ihr ja mancherlei Unvollkommen-

1) V, 3, 10. *ἦ γὰρ ἐνεργεῖ* (sc. *ὁ νοῦς*), *ἄλλο καὶ ἄλλο.* — — — *δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον, κατανοούμενον* (*καθὰ νοούμενον*?) *ὄν, ποικίλον εἶναι, ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἷον ἁπαφὴ μόνον.* — — *καὶ γὰρ αὖ πόθος τις καὶ ἡ γνῶσίς ἐστι καὶ οἷον ζητήσαντος εὕρεσις.* Ib. 6, 1; 2; VI, 7, 37. *καὶ τῷ ἐξ ἄλλου δίδομεν νοεῖν καὶ οἷον ζητεῖν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ αὐτὸ καὶ τὸ ποιῆσαν αὐτό.*

2) Ib. V, 9, 7.

3) VI, 2, 6. *ἡ δὲ θεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά, ἵνα νοήσῃ· ἐὰν γὰρ ἓν φανῇ, οὐκ ἐνόησεν, ἀλλ' ἔστιν ἤδη ἐκεῖνο.*

heiten angedichtet, die an dem Begriffe eines in der Entwickelung begriffenen Denkens haften. Aber seine Beweise sind doch nur sehr ungenügend, indem er von jenen erschlichenen Vortheilen keinen durchgreifenden Gebrauch macht. Er beruft sich im Allgemeinen nur darauf, daß man bei einem solchen zusammengesetzten Wesen, als welches ihm die Vernunft erscheint, nicht stehen bleiben könne; denn ein jedes, was irgend eine Vielheit in sich enthalte, sei bedürftig, bedürftig der Elemente, aus welchen es zusammengesetzt ist[1]), wonach denn also nur das Eine als das Unbedürftige und der Vernunft Genügende angesehen werden dürfte. Dies müssen wir als seinen Hauptbeweis betrachten, wiewohl er auch andere Beweise nicht verschmäht, welche aber noch geringere Stärke haben. Wir führen von ihnen einen Beweis an, welcher in der Neu-Platonischen Schule ein stehendes Ansehen gewann, daß wir nemlich vor allem Uebrigen das Eine setzen müßten, indem ein jedes nur dadurch wäre, daß es eins wäre[2]), einen Beweis, welcher offenbar in derselben Weise auch von dem Seienden geführt werden konnte. Wir müssen im Allgemeinen bemerken, daß, indem Plotinos ein Vollkommenes an die Spitze aller Dinge stellen wollte, er zwar nicht davon abgehen konnte, es als Einheit zu setzen, daß ihn dies aber nicht davon abhalten durfte, auch die Vielheit in demselben anzuerkennen, da er eingesehen hatte, daß in Vernünftigen, anders als im Körper-

1) VI, 9, 6. *πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἓν ἐνδεές.* V, 4, 1. *τό γε μὴ ἁπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἁπλῶν δεόμενον, ἵν' ᾖ ἐξ ἐκείνων.*

2) VI, 9, 1.

lichen, die Vielheit der Gedanken ihre Vollkommenheit nicht ausschließe [1]).

Finden wir nun seine Beweise dafür, daß ein Höheres als die Vernunft gesucht werden müsse, so wenig bedeutend, so können wir uns der Vermuthung nicht enthalten, welche schon oben geäußert wurde, daß ihm der Begriff der Vernunft nur noch zu anschaulich, zu wenig mystisch war, um ihn an die Spitze seiner Lehre zu stellen. Hierin werden wir durch viele Sätze seiner Abhandlungen bestärkt, in welchen er immer wieder darauf ausgeht Alles abzulehnen, was von dem Höchsten und Ersten ausgesagt werden könnte. Da wir das Erste nicht als Vernunft uns denken sollen, so werden wir ihm natürlich auch ein jedes vernünftige Denken und eine jede Einsicht absprechen müssen, sowohl seiner selbst, als auch der andern Dinge, obgleich Plotinos nicht will, daß Unwissenheit ihm beigelegt werden dürfe, weil Unwissenheit nur dann stattfinde, wenn Eins das Andere nicht wisse. Weil das Eine mit sich selbst zusammen sei, bedürfe es nicht des Denkens seiner selbst, wiewohl man auch das Zusammensein mit sich selbst ihm nicht beilegen sollte, weil schon dies eine Vielheit in sich schließen würde [2]). So sehr ist er bemüht, die reine

---

1) VI, 5, 10.

2) VI, 9, 6. *οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης, οὐδὲ κίνησις, πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ νοήσεως· τί γὰρ νοήσει ἑαυτόν; — — οὐ τοίνυν, ὅτι μὴ γινώσκει, οὐδὲ νοεῖ ἑαυτόν, ἄγνοια περὶ αὐτὸν ἔσται· ἡ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίνεται, ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον. τὸ δὲ μόνον οὔτε τι γινώσκει, οὔτε τι ἔχει, ὃ ἀγνοεῖ. ἓν δὲ ὂν συνὸν αὑτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ. ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῇς*

Einheit des Einen zu bewahren. Wenn er daher auch das Eine zu den Gegenständen reiner Vernunft-Erkenntniß zählt, so vergißt er doch nicht hinzuzusetzen, nicht an sich im eigentlichen Sinne des Wortes sei es dazu zu zählen, sondern nur in seinem Verhältnisse zur Vernunft[1]). So wie das Denken, so muß auch das Wollen ihm abgesprochen werden, weil es keines Dinges bedürftig nichts begehren kann[2]). Es ist nicht Energie, sondern über der Energie, Leben kommt ihm nicht zu. Kein Seiendes, kein Etwas und kein Wesen, auch keine von den Gattungen oder allgemeinsten Kategorien des Seins kann ihm beigelegt werden[3]). Auch an solchen Formeln, welche widersprechende Bestimmungen dem Einen beilegen und dadurch jede Aussage von ihm aufheben, läßt es Plotinos nicht fehlen. Das Eins ist nicht alle Dinge, sonst würde es nicht der Ursprung aller Dinge sein; doch kann es auch als Alles gedacht werden, weil es überall ist; weil es aber auch nirgends ist, ist es ebenso sehr nicht Alles[4]); es ist das Seiende und nicht das Seiende, weder bewegt noch stehend; weder Freiheit, noch Nothwendigkeit kommt ihm zu[5]). Wenn nun in solchen Sätzen Plotinos der Darstellungsweise des Philon sich sehr nähert, so ist zu bemerken, daß er es überhaupt, ebenso wie dieser, für erlaubt hält,

---

τὸ ἕν. ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι (συνεῖναι?) ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων.

1) V, 6, 2. ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.

2) VI, 9, 6.

3) V, 3, 12; VI, 2, 3; 9; 10; 8, 18; 9, 3.

4) III, 8, 8; 9, 3.

5) V, 2, 1; VI, 8, 8; 9; 9, 3.

weil das Erste etwas Unaussprechliches ist, von ihm in Worten zu reden, welche ihm nicht eigentlich zukommen[1]). Es sind daher eigentlich nur einige Beiwörter, welche er ihm beizulegen sorgfältig vermeidet, weil er sie andern seiner Principien ausschließlich aneignen will, wie das Denken[2]) und das Leben, andere dagegen von ihm auszusprechen ist er weniger bedenklich. So legt er ihm mit einigem Zögern Willen bei[3]); weniger Anstoß nimmt er, wenn er ihm Energie zuschreibt und ihn sein eigenes Energem nennt[4]), und wenn er einmal in einem solchen Zuge ist, kann es ihm wenig darauf ankommen, auch Liebe dem Einen beizulegen, Liebe zu sich selbst, und es liebenswürdig und schön zu finden, ja von ihm zu sagen, es sei geworden, nicht wie ein Anderer, sondern wie es selbst wollte[5]). Erlaubt er sich nun auf solche Weise mehr bildlich als wahr von dem höchsten Princip zu sprechen, so müssen wir es schwer finden, die Grenze des bildlichen und des wahren Ausdrucks zu bestimmen. Von der einen Seite wollte er seinen Satz festhalten, daß dieses Princip unaussprechbar und undenkbar sei, so würden wir ja wohl alle seine Ausdrücke über dasselbe für bildlich ansehen müs-

---

1) VI, 8, 8. *ἀδυναμίᾳ τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα ἂν περὶ αὐτοῦ εἴποιμεν. καίτοι οὐδὲν ἂν εὕροιμεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ᾽ αὐτοῦ, ἀλλ᾽ οὐδὲ περὶ αὐτοῦ κυρίως, πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα.* Ib. 13.

2) Daher sagt er nur VI, 8, 18. *τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα.*

3) VI, 8, 13; 21.

4) VI, 8, 16; 18.

5) VI, 8, 15 in. Dagegen VI, 7, 42.

sen. Von der andern Seite aber, wenn wir bemerken, daß er in Beweisen, also in wissenschaftlicher Verfahrungsweise manche dieser Ausdrücke festzustellen sucht oder auch von diesen Ausdrücken Beweise herleitet, so können wir nicht anders als urtheilen, daß er solche Ausdrücke für mehr als bildlicher Bedeutung hielt. Drei Bestimmungen dieser Art können besonders in Zweifel kommen, weil er am meisten darauf in mancherlei wissenschaftlichen Ausführungen immer wieder zurückkommt, daß der höchste Gott gut sei und das Erste oder der Urgrund (ἀρχή) und besonders das Eine. Man kann erkennen, daß er nach den beiden vorher erwähnten Seiten in Beziehung auf alle diese drei Begriffe schwankte, und es wird nicht ohne Interesse sein, seine Aeußerungen hierüber zu vernehmen.

Was zuerst den Begriff des Guten betrifft, so liegt es ihm freilich vom Platon her sehr am Herzen, nichts über ihn zu setzen, in ihm das Höchste ausgedrückt zu finden. Aber bedenklich muß es uns doch werden, daß er den Satz nicht zugeben will, das erste Princip sei das Gute, als wenn nemlich das Gute von ihm ausgesagt, als wenn ihm damit ein Sein beigelegt, als wenn das Das als etwas Anderes, als das Gute von ihm ausgesprochen würde. Daher verweigert er ihm auch zu sagen oder zu denken: ich bin das Gute, weil ja sagen und denken ihm fern stehen und es nicht durch das Denken erst gut wird. Doch sind diese Zweifel nur aus der Mangelhaftigkeit unserer Sprache und unseres Denkens hergenommen und er gesteht dem Höchsten dabei immer noch zu in irgend einer Weise, die ja freilich gar nicht in Worten

ausgedrückt werden kann, Gutes zu haben oder zu heißen [1]). Viel bedenklicher in Beziehung auf den Gehalt des Begriffs muß es uns sein, daß Plotinos dem höchsten Gott nicht zugestehen wollte schön zu sein [2]), sobald wir uns erinnern, in welcher genauen Verbindung die Alten das Gute mit dem Schönen fanden, und wie auch er zuweilen Gutes und Schönes für dasselbe erklärte [3]). Aber noch offener erklärt er sich über den Zug seiner Gedanken, wenn er sich daran erinnert, daß der Begriff des Guten nicht wohl ohne Bezug auf ein Anderes gedacht werden kann und in seiner Neigung den Begriff Gottes von aller Bezüglichkeit abzulösen alsdann erklärt, daß dem Einen nicht etwa irgend ein guter Wille beigelegt werden dürfe und daß es nicht etwa für sich selbst das Gute sei, sondern nur für die andern Dinge. Dann behauptet er auch ohne Weiteres, das Eine sei über dem Guten und es ist nur eine Beschönigung, wenn er hinzufügt, daß in einer andern höhern Weise als das übrige Gute auch das Erste das Gute genannt werden dürfe [4]), denn er weiß natürlich gar nicht zu sagen, in welcher Weise.

---

1) VI, 7, 38.

2) Ib. 42.

3) I, 6, 6.

4) VI, 9, 6. *ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. — — — οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθόν, ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά.* Wir bemerken hierbei als eine charakteristische Seltsamkeit für die leeren Spitzfindigkeiten, von welchen Plotinos nicht frei ist, daß er weitläuftig zu beweisen sucht, das Gute sei nicht gut

Kann man sich nun nicht verbergen, daß hiermit uns gerade das verloren geht, was Plotinos von der Platonischen Lehre über den obersten Grund aller Dinge sich angeeignet zu haben schien, so schwinden uns von der andern Seite her auch die festesten Bestimmungen der eigenen Lehre des Plotinos hinweg. Seine Unterscheidung des Einen von dem Vielen und von allen Dingen beruhte darauf, daß jenes Eins der Urgrund, der Ursprung sein sollte. Allein es konnte ihm nicht wohl unbemerkt bleiben, daß gegen eine solche Bestimmung es mancherlei Anstoß geben mußte. Zwar konnte er auf die Unmöglichkeit genauer Rede in diesen Dingen sich berufen, wenn er es über sich gewann, in Kraft jenes Begriffs vom Urwesen Gott das Vermögendste zu nennen und das erste Vermögen, welches gleich allen übrigen Dingen es nicht aushielte, bei sich allein zu bleiben, sondern ein Anderes aus sich erzeugte*); aber mußte es ihm nicht einfallen, daß man solche ungenaue Worte in der Wissenschaft nicht wolle, ihm, welcher sonst stark genug darauf drang, daß die Energie vor dem Vermögen sei und mithin das Vermögen nicht als das Erste gedacht werden könnte? Darauf besinnt er sich nun auch wohl anderswo, aber er findet als-

---

κατὰ τύχην. VI, 8, 14 ff. Mit dieser und andern Tiefen seiner Philosophie glauben wir unsere Leser verschonen zu dürfen, da wir schon genug an dem haben, was in dem allgemeinen Gange seiner Lehre liegt.

*) V, 4, 1. *εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. — — — πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥςπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη;*

dann auch den Begriff des Urwesens zu genau mit dem Begriffe des Vermögens verbunden, als daß mit diesem nicht auch jener ihm verloren gehen sollte. Er sagt nun, Urwesen oder Ursprung sei zwar Gott alles Schönen und Ehrwürdigen, aber in anderer Weise auch nicht Ursprung [1]), und wie er dies gemeint wissen wollte, das verräth er zwar hier nicht, aber an anderer Stelle finden wir es ausgedrückt, wenn wir anders voraussetzen dürfen, daß ihm der Ursprung aller Dinge nichts Anderes bedeute als die höchste Ursache. Denn sehr deutlich bemerkt er, daß wir nichts aussagen was Gott zukommt, wenn wir ihn die Ursache nennen, sondern etwas, was uns zukommt, weil wir etwas von ihm haben, während jener in sich bleibt [2]). Auch hierin erkennt man sein Bestreben, Gott rein für sich zu denken ohne irgend eine Beziehung zu einem Andern, welche alle jene Ausdrücke einer Ursach, eines Urwesens und, setzen wir hinzu, auch eines Ersten offenbar in sich schließen.

Aber was sollen wir zuletzt noch sagen, wenn Plotinos uns sogar anmuthet, daß wir den Begriff, durch dessen Nothwendigkeit er uns zu dem Gedanken des obersten Principes zu führen gedachte, sobald wir zu ihm gelangt

---

1) VI, 8, 8. *πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα· τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή, καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή.*

2) VI, 9, 3. *ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παῤ αὐτοῦ, ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.* Im Folgenden bieten die codd. keine sichere und verständliche Lesart, kommen aber doch dem nahe, was ich für das einzig Richtige halte; ich lese: *δεῖ δὲ μηδὲ τὸ ἐκείνου, μηδὲ τὸ ὄντος λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα.*

sind, wieder fahren lassen sollen? So wie Philon, welcher Gott einfacher fand als das Eine, äußert auch Plotinos, daß ihm, welchem kein Name passe, auch der Name des Einen nur passender sei, als andere Namen, wenn er einmal genannt werden sollte[1]). Dahin mußte ja wohl diese Lehre führen, welche behauptet, daß von dem Ersten weder Rede noch Wissenschaft sei. Der kleine Widerspruch wird dabei freilich nicht bemerkt, daß man immer wieder von ihm redet, daß Gedanken zu ihm geführt haben, wie der Gedanke des Ersten und des Einen, von welchen man nicht lassen kann und deren Nothwendigkeit allein uns als wissenschaftliche Bürgschaft seiner Wahrheit gelten kann. Man beruhigt sich damit, daß man nur denke und spreche, was um Gott herum und an ihm angeknüpft ist, ohne ihn selbst aufzuweisen[2]), obgleich man gar nicht wissen kann, was um ihn herum oder an ihm angeknüpft ist, wenn man nicht irgend etwas von ihm selbst weiß, ja obgleich Plotinos selbst behauptet hatte, daß man auch nicht einmal um ihn herum etwas aussagen könnte[3]).

---

1) V, 4, 1. ἕν, καθ' οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι, οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη. VI, 9, 5. τὸ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα καὶ ἄλλου τὸ ἕν, ᾧ (codd. al. ὧν) ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον. εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθέν, προσηκόντως ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο κτλ.

2) VI, 7, 42. ἀποθοῦ ταῦτα, ἃ νομίζεις σεμνὰ εἶναι ἐν τοῖς δευτέροις, καὶ μήτε τὰ δεύτερα προστίθει τῷ πρώτῳ, μήτε τὰ τρίτα τοῖς δευτέροις, ἀλλὰ τὰ δεύτερα περὶ τὸ πρῶτον τίθει καὶ τὰ τρίτα περὶ τὸ δεύτερον. οὕτω γὰρ αὐτὰ ἕκαστα ἐάσεις, ὡς ἔχει, καὶ τὰ ὕστερα ἐξαρτήσεις ἐκείνων, ὡς ἐκεῖνα περιθέοντα, ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα.

3) VI, 8, 8.

Dies aber ist eben die Natur des Mysticismus, daß er sich darin gefällt, alles das wieder aufzuheben, wodurch er sich selbst aufgebaut hatte, weil sein Geheimniß ihm zu theuer ist, als daß er es irgendwie in Worten verrathen haben möchte. Noch eins müssen wir hinzufügen, um auch die umgekehrte Seite der Verneinung des Einen vom Einen zu zeigen, daß Plotinos, welcher sonst so entschieden darauf dringt, daß jede Vielheit dem Einen fremd sei, doch nicht immer uns verbietet, Gott als Vielheit zu denken, denn ein Jedes dort in dem Uebersinnlichen sei Vieles, weil es ein unendliches Vermögen habe [1]). Dies ist überhaupt einer der bedeutenden Züge, durch welchen Plotinos nicht allein vom Platon, sondern fast vom ganzen griechischen Alterthum, seitdem dasselbe zu einem klarern Bewußtsein seiner Bestrebungen gekommen war, sich absondert, daß er von dem Begriffe des Unendlichen, vor dem sogar Philon sich scheute, vielmehr das Beste aussagt und nicht zugeben will, daß Gott in sich selbst seine Grenze, sein Maaß und seine Bestimmung habe, denn dadurch würde er nur der Zweiheit anheimfallen [2]). Man könnte dies als eine Bereicherung der philosophischen Denkweise ansehen; aber es tritt freilich beim Plotinos ohne irgend eine feste Bestimmung hervor, ungefähr so, wie er

1) III, 7, 4. *εἰ δ' ἐκ πολλῶν λέγομεν αὐτόν, οὐ δεῖ θαυμάζειν· πολλὰ γὰρ ἕκαστον τῶν ἐκεῖ διὰ δύναμιν ἄπειρον.*

2) V, 5, 11. *καὶ τὸ ἄπειρον τοῦτο μὴ πλέον ἑνὸς εἶναι, μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὁριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ. τῷ γὰρ ἓν εἶναι οὐ μεμέτρηται, οὐδ' εἰς ἀριθμὸν ἥκει. οὔτ' οὖν πρὸς ἄλλο, οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπέραται, ἐπεὶ οὕτως ἂν εἴη καὶ δύο.* VI, 5, 11; 6, 18; 9, 6.

auch folgerte, daß weil Gott überall sei, überall auch dasselbe sei*).

Man kann sagen, daß alle diese mystischen Züge in der Lehre des Plotinos daraus hervorgingen, daß er das erste Princip nicht als erstes Princip, d. h. in Verhältniß zu dem, was es begründet, sondern nur an sich zu denken strebte. Dies war den alten Philosophen nie eingefallen, man müßte denn die ausnehmen wollen, welche das Erste auch als das Letzte und als das Einzige, aber nicht als Princip gedacht wissen wollten, und es konnte erst da ein solches Streben sich erzeugen, wo man den Begriff des Ersten nicht mehr als Begriff, d. h. als Erzeugniß des Denkens auffaßte, sondern ihn anderswoher entnahm und erst nachher mit dem wissenschaftlichen Streben, die letzten Gründe des Seins und des Denkens zu finden, in Verbindung zu setzen suchte. Mit einer solchen Zeit haben wir es zu thun, seitdem wir in die Vermischung religiösen Glaubens mit philosophischer Wissenschaft eingetreten sind. Wir verkennen die Bedeutung dieser Zeiten nicht. Sie sollten die Philosophie mit dem religiösen Leben versöhnen, nicht wie es frühere Platoniker und Stoiker versucht hatten, indem sie die Gestalten religiöser Verehrung in philosophische Begriffe umdeuteten, sondern indem sie die Regungen religiöser Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott wirklich in sich aufnahmen. Von dieser Sehnsucht ist auch Plotinos erfüllt. Daß er mit derselben seine Philosophie zu verbinden strebte, können wir

*) VI, 5, 4.

nur billigen, aber gewiß war es hierzu nicht der geeignetste Weg, welchen er einschlug, wenn er das Ziel religiöser Sehnsucht als ein jedem Begriffe Unzugängliches schilderte, ja wenn er sich anstellte, als wollte er es gedacht wissen als ein gänzlich Beziehungsloses zu uns und zu allen übrigen Dingen.

Daß er diese reine Abstraction nicht durchführen kann und nicht durchführen will, zeigt sich am deutlichsten, wenn er sich nun anschickt zu zeigen, wie aus dem Ersten alles Andere geworden. Er ist genöthigt, das Erste in seiner Beziehung zum Zweiten als ein Erzeugendes zu denken[1]). Seine Beschreibungen dieses Processes, in welchem das Zweite aus dem Ersten und dann das Dritte aus dem Zweiten wird, schließen sich an die Bilder der Emanationslehre an, welche wir schon früher kennen gelernt haben. Er ist reich an Bildern um dieses Unbegreifliche begreiflich zu machen, daß aus dem Ersten ein Zweites erzeugt werde, ohne daß dieser Proceß irgendwie das Erste berührte oder irgend eine Bedeutung für dasselbe hätte. Alles, was ist, erzeugt sein Niederes, so wie das Feuer die Wärme, so wie der Schnee die Kälte. Sollte nicht auch das Gute dasselbe thun, als wenn es neidisch wäre oder nicht so viel Vermögen besäße, als die übrigen Dinge? Das Uebervolle desselben ist übergeflossen und hat ein anderes gemacht, so bleibt es denn immer noch voll, wie zuvor[2]). Das Erste warf das Wesen aus sich heraus[3]). Wie eine

1) VI, 9, 3.

2) V, 2, 1. οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποιηκεν ἄλλο. Dies Bild wird von den Spätern oft gebraucht.

3) VI, 8, 19.

Quelle ist das Eins, welche Ströme von sich ausgießt, ohne sich zu verändern, ohne sich zu schwächen; es ist ein Saame, eine Wurzel, welche aus sich Alles werden läßt, bleibend was sie schon immer gewesen; es ist wie eine Ausstrahlung des Lichts, was aus ihm hervorgeht [1]). In solchen Vergleichungen des Ersten mit dem Niedern, welche Plotinos sonst weit von sich zurückwirft, glaubt er die unveränderliche Ruhe des Guten mit der Nothwendigkeit, es zum Princip eines Andern werden zu lassen vereinigen zu können. Die Nothwendigkeit, welche wir finden, einen solchen Proceß des Ersten anzunehmen, trägt Plotinos auf das Erste selbst über, obwohl diese Nothwendigkeit selbst Freiheit sein soll. Die erste Energie, sagt er, zeigte sich selbst, wie sie sollte [2]). Nicht allein Eins sollte sein, denn sonst wäre Alles verborgen geblieben [3]).

Steigen wir nun in der Lehre des Plotinos von den mystischen Höhen des Ersten zu dem Zweiten, zu der

---

1) Einige Stellen werden genügen. I, 1, 8; 6, 7; 8; III, 3, 7; 8, 9; IV, 8, 3—6; V, 1, 6; 4, 1; 2; VI, 9, 5. Besonders das Bild vom Lichte wird häufig gebraucht, wie es überhaupt der Emanationslehre geläufig ist; daher ἔκλαμψις und ἔλλαμψις. Es vertritt dies Bild gewissermaßen die Stelle der Vernunft und stellt sich ganz ernsthaft dar um das Uebersinnliche zu vertreten. So heißt es z. B. von der Sonne, sie würde gar nicht wahrgenommen werden, wenn sie reines Licht und nicht etwas starr Körperliches in ihr wäre. Man sieht die Bilder vermischen sich mit der Sache. Vergl. IV, 3, 17; V, 5, 7; VI, 7, 41; 8, 18.

2) VI, 8, 18. ἐνέργεια πρώτη, τοῦτο ἑαυτὴν ἐκφήνασα, ὅπερ ἔδει.

3) IV, 8, 6 in. εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι, ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα κτλ.

Vernunft herab, so finden wir auch in der Schilderung dieser noch Mystisches genug. Dieses mußte natürlich vom Ersten übergehen auf das Zweite, weil dieses von jenem abhängig ist. Sein Begriff wird theils in Beziehung auf das Erste und Höhere, theils in Beziehung auf das Niedere zu bestimmen versucht, von welchen Beziehungen wir zuerst die erste aufzufassen suchen. Gegen das Erste muß sich die Vernunft natürlich als etwas Unvollkommenes zeigen. Denn diesen allgemeinen Grundsatz der Emanationslehre finden wir auch beim Plotinos wieder, daß in dem Zweiten nicht das Erste gesucht werden müsse[1]), d. h. daß der Ausfluß des Höhern immer weniger vollkommen sein müsse, als das Höhere selbst. Wenn nun in der Einfachheit und Einheit das Höchste gesucht wurde, so wird natürlich das Erzeugte auch weniger einfach als das Erzeugende gefunden werden müssen[2]), und die Vernunft als ein Erzeugniß des Einen wird demnach nicht so völlig eins sein können als dieses, sondern sie muß an Zweiheit und Vielheit Theil haben, obwohl von ihr gesagt werden darf, daß sie die Zweiheit mehr fliehe als die Seele, welche unter ihr steht und daher von der Einheit noch weiter entfernt ist[3]). Diese Vorstellungsweise führt zunächst auf einen Gradunterschied zwischen dem Einen und der Vernunft, auf welchen auch mehrere andere Ausdrücke hinweisen. Die Vernunft ist ein Bild, eine Aehnlichkeit des Ersten, Vieles von diesem in sich darstel-

1) III, 2, 7. *μηδ' ἐν τοῖς δευτέροις ζητεῖν τὰ πρῶτα.*
2) III, 8, 8. *τοῦ γὰρ γεννηθέντος παντὸς τὸ γεννῶν ἁπλούστερον.*
3) V, 6, 1.

lend, nur nicht ganz vollkommen ihm gleich, nicht ganz seine Vollkommenheit in sich enthaltend. Wenn das Erste das Gute ist, so ist die Vernunft nach einem Platonischen Ausdrucke nur gutartig [1]). Aber hierbei mußte sich dem Plotinos eine Schwierigkeit ergeben. Denn das Erste ist ja nicht Vernunft; wie kann also diese eine Aehnlichkeit haben mit jenem? Er löst diese Schwierigkeit nicht, sondern er umgeht sie nur, indem er zu zeigen sucht, wie das Zweite Vernunft werden mußte, obgleich das Erste nicht von solcher Art gewesen. Das Zweite nämlich habe durch seine Umkehr zum Ersten dieses gesehen und dieses Sehen sei die Vernunft [2]). In der That eine seltsame Lehre; Alles, worin das Wesen der Vernunft besteht, soll dem Ersten fremd sein und doch eine Aehnlichkeit der Vernunft mit dem Ersten stattfinden, ja die Vernunft, wenn sie nur völlig rein sich erhält, soll das Erste ganz in sich darstellen, ganz in sich enthalten können. Hier stoßen die beiden Hauptpunkte des Plotinischen Mysticismus zusammen, die Vernunftlosigkeit des Ersten und das übersinnliche Schauen der Vernunft. Um so dunkler wird diese Lehre, je mehr andere Begriffe sich noch herbeidrängen, welche das Gegenständliche der Vernunft bezeichnen sollen und welche alle ebenfalls dem Einen abgesprochen werden, so daß auch von dieser Seite keine Aehnlichkeit zwischen dem Einen und

1) VI, 7, 20; 21.

2) V, 1, 7. *εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν. δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν. πρῶτον μέν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥςπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο, πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα; ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.* VI, 9, 2..

der Vernunft aufkommen will. Zu diesen Begriffen gehört, wie wir sahen, der Begriff des Seienden, nämlich des Uebersinnlichen, welcher das Allgemeine des Gegenständlichen bezeichnet; es schließt sich ihm aber der Begriff des Lebens an, denn Leben sei dem Seienden nothwendig beizulegen, weil es sonst etwas Todtes sein würde [1]), und diesem folgen die Begriffe der Energie und des Wesens. Ueber die Verhältnisse dieser Begriffe zu einander hat Plotinos sich nicht bestimmt ausgesprochen. Er scheint den Begriff des Lebens mit dem Begriffe der Energie als eins zu setzen und nach dem Aristotelischen Grundsatze, daß die Energie früher sein müsse als das Vermögen [2]), der Vernunft Leben beizulegen. Wesen und Leben aber pflegt er so zusammenzustellen, daß man in ihnen die doppelte Seite des Daseins, das bleibende Sein und das Werden nicht verkennen kann. Hiernach betrachtet er auch die Bewegung als etwas dem Leben Nothwendiges, in einer bedeutenden Abweichung von der Aristotelischen Lehre, und sieht Wesen und Bewegung als unzertrennlich in der Vernunft verbunden an [3]). Allein hierbei treffen wir auch wieder auf die mystische Vereinigung der Gegensätze, welche im Begriffe der Vernunft eben so wenig fehlt, als in dem Begriffe des Einen. Die Energie soll in der Vernunft mit dem Vermögen eins sein. Die Vernunft darf nicht

---

1) VI, 9, 2. ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν, οὐ γὰρ δὴ νεκρόν.

2) V, 9, 4.

3) VI, 2, 7. Es bezieht sich dies auf die sogenannten Platonischen Kategorien, welche Plotinos in seltsamer und ganz unbefugter Weise auf die intelligible Welt anwendet.

in Unthätigkeit gedacht werden, aber auch nicht in Bewegung; sie ist in einer stehenden Energie, sie steht und bewegt sich, denn sie ist immer um Gott und hat immer den Gedanken bei sich; sie strebt immer und erlangt immer; sie hat Alles in sich, eine ununterschiedene und doch unterschiedene Menge *). Wenn wir nun finden, daß Plotinos der Vernunft auch ein Vermögen zuschreibt, und uns daran erinnern, daß dem Aristoteles das Vermögen die Materie ist, so werden wir uns auch nicht wundern dürfen, daß die Vernunft auch eine Materie in sich erhalten soll. Dies verbindet sich jedoch noch näher mit der Ansicht des Plotinos, daß die Vernunft als weniger einfach als das Eine eine Vielheit der Arten oder der Ideen in sich enthalte, welche nach der Weise unserer Begriffe betrachtet werden. Hiermit wendet sich der Begriff des Plotinos von der Vernunft dem Anschaulichen zu. So wie nun jeder Begriff ein Allgemeines mit einem Eigenthümlichen verknüpft, so kommt ihm in seinem Unterschiede von allen übrigen eine Form zu, in seiner Allgemeinheit aber eine Materie, worin Plotinos der Aristotelischen Lehre sich anschließt, von welcher er denn auch den Ausdruck übersinnliche Materie entnimmt, aber freilich in einem ganz andern Sinn, als in welchem Aristoteles ihn gebraucht hatte. Indem er eine solche Materie setzt, beruft er sich auch darauf, daß die übersinnliche Welt ein Vorbild der

*) II, 2, 3 fin.; II, 9, 1; III, 2, 2; 8, 10. *ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις, καὶ ἐφιέμενος ἀεὶ καὶ ἀεὶ τυγχάνων.* V, 3, 6; VI, 9, 5. *νῦν ἥσυχον καὶ ἀτρεμῆ κίνησιν φατέον, πάντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ οὗ διακεκριμένον.*

Sinnlichen sei und daher in jener auch Materie sein müsse wie in dieser [1]). Es wird wohl kaum der Bemerkung bedürfen, wie wenig diese von anderswoher entnommene Lehre dem Gedankengange des Plotinos entsprechen will. Denn wie konnte er wohl die Materie für das Allgemeine erklären, da seine Lehre überall nach dem Allgemeinsten hinstrebt? Wie konnte er wohl jene Allgemeinheit der Vernunft als ein Vorbild der sinnlichen Materie betrachten? Wie wenig diese Vergleichung passend war, werden wir erst später genauer einsehen, wenn wir seine Lehre von der Materie kennen gelernt haben. Dem sei wie ihm wolle, aus der Vielheit der Ideen in der Vernunft leitet Plotinos die Vielheit der Vernunft selbst, aus ihrer Verbindung mit dem Einen dagegen ihre Einheit ab. Sie blickt auf das Gute und Erste und ist ihm gegenwärtig; sie blickt aber auch auf sich und ist Vieles und Alles [2]). Nach dieser Beschreibung der Vernunft, müssen wir bemerken, daß eine wahre und völlige Vereinigung derselben mit dem Einen nicht möglich ist, wie sie Plotinos doch im Schauen voraussetzte. Denn eben

1) II, 4, 4. *εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή. εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη, ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη· καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.* Ib. 5; 6; III, 8, 8; 10.

2) VI, 9, 2. *καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι καὶ ἑαυτῷ, νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα.*

nur dadurch ist sie Vernunft, daß sie für sich seiend nach dem Einen nur hinblickt, sie ist um das Eine nur herum, wie Plotinos sich ausdrückt, wie ein stehender Kreis um das Gute [1]); nahe zwar ist sie dem Einen, gewissermaßen wagt sie aber dennoch von dem Einen abzustehen [2]).

Die Vernunft als das Zweite wendet sich nun aber auch dem Dritten zu und dies ist die Seele. Es versteht sich, daß diese als ein Ausfluß der Vernunft gedacht wird, geschehend nach der Nothwendigkeit der zweiten Natur, ohne daß diese dabei irgend thätig wäre. Aus der Vernunft fließt der Gedanke (λόγος) aus, ohne daß sie sich verändert, denn ursprünglich liegt er in ihr [3]). Ein solcher Gedanke soll auch die Seele sein, ohne daß näher bestimmt würde, welcher oder ob verschieden von andern Gedanken und Ausflüssen der Vernunft oder ob alle Gedanken der Vernunft umfassend. Das Letztere anzunehmen würde die Folgerichtigkeit der Lehre erheischen, obgleich die Ausdrücke dahin nicht deuten. Das Ausfließen dieses Gedankens aus der Vernunft wird verglichen mit dem Ausfließen des Wortes aus dem Gedanken der Seele [4]). Doch soll die-

1) II, 2, 3 fin. ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται, ἕστηκε γὰρ καὶ κινεῖται, περὶ αὐτὸν γάρ. IV, 4, 16.

2) VI, 9, 5. ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἐνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως, οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλήσιον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δὲ πῶς τοῦ ἑνὸς τολμήσας.

3) III, 2, 2.

4) V, 1, 3; 6. ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ. Man darf nicht übersehen, daß auch beim Plotinos wieder die Zweideutigkeit des Wortes λόγος ihre Rolle spielt. S. besonders III, 8, 1. λόγος wird gleichbedeutend mit νοῦς oder doch mit einer besondern Idee des νοῦς gebraucht. II, 4, 3; V, 7 u. sonst. Dann aber wird der λόγος auch ein Ausfluß des νοῦς genannt, und es

ser Gedanke oder Begriff, welcher die Seele ist, alle Arten des Seins in sich enthalten, um sie auch der sinnlichen Welt einbilden zu können [1]). Es muß bemerkt werden, daß der Vernunft und der Seele Bestimmtheit zugeschrieben wird und sichere Abgrenzung durch die Form in allen einzelnen Begriffen, welche sie umfassen, denn das unendliche Vermögen des Einen begrenzt sie [2]). Dasselbe gilt natürlich auch von dem wahrhaft Seienden, dem Gegenständlichen der Vernunft. Aber indem dies als das Vorbild aller Dinge in der sinnlichen Welt betrachtet wird, von welchem alle Dinge abhängig sind und ausfließen, kommt ihm auch ein unendliches, alles bestimmendes Vermögen zu [3]). Auch in dieser Beziehung wird der Vernunft und dem Seienden Bewegung oder wenigstens gleichsam Bewegung, um sich zum Vielen zu machen, zugeschrieben und das Unternehmen, gleichsam als Vieles sich zu schauen [4]). Man sieht wohl, daß diese Gedanken dahin streben, einen Uebergang aus der Vernunft in die Seele und in die Mannigfaltigkeit der Dinge zu finden,

---

heißt der *νοῦς* nicht *λόγος*, sondern *ποιητὴς τοῦ πρώτ ου λόγου*. V, 8, 2.

1) V, 9, 9; VI, 7, 12; III, 6, 18. *ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα, εἶδος οὖσα καὶ αὐτή, ὁμοῦ πάντα ἔχει.* Dasselbe vom *νοῦς*. I, 1, 8.

2) V, 1, 7. *καὶ ὁρίζει τὸ εἶναι αὐτῷ τῇ παρ' ἐκείνου δυνάμει. — — — ὥρισται γὰρ ἤδη καὶ οἷον μορφὴν ἕκαστον ἔχει.*

3) III, 8, 9 in. *τί δὴ ὄν; δύναμις τῶν πάντων.* VI, 4, 4.

4) VI, 2, 6. *καὶ ἓν μὲν ὄν, ποιοῦν δὲ ἑαυτὸ ἓν τῇ οἷον κινήσει πολλὰ καὶ ὅλον ἕν, οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ πολλά. ὥςπερ γὰρ οὐκ ἀνέχεται ἑαυτοῦ τὸ ὂν ἓν εἶναι, πάντα δυνάμενον, ὅσα ἔστιν.*

und manches Andere ähnlicher Art könnte noch angeführt werden, welches wir lieber übergehen, weil es sich doch Alles nur in ähnlichen Bildern bewegt, wie wir sie schon kennen gelernt haben, als von dem Ausflusse des Einen in die Vernunft die Rede war.

Wichtiger ist es, den Beweggrund einzusehen, welcher den Plotinos antreibt, die Seele von der Vernunft zu unterscheiden, nämlich die reine Seele, die Weltseele, welche mit keinem Körper verbunden ist. Sehen wir auch von allen den Ueberlieferungen ab, welche ihn zu einer solchen Unterscheidung anregen konnten, so mußte ihm doch sein Bestreben, den Begriff der Vernunft und der übersinnlichen Welt rein sich darzustellen, zu einer solchen Unterscheidung führen, so wie ihn sein Bestreben, den Begriff Gottes rein für sich aufzufassen, zu der Unterscheidung zwischen Gott und der Vernunft geführt hatte. Denn ein solches Bestreben ließ nicht zu, die Vernunft selbst als Ursache der sinnlichen Welt zu setzen, und es führte daher nothwendig dazu, ein anderes Princip der sinnlichen Welt anzunehmen. Zwar indem er dem Platon sich anschließt, gewinnt er es wohl über sich, die Vernunft den Weltformer zu nennen [1]; aber er schließt sich dieser Ansicht doch nur in dem Sinne an, daß die Seele der Welt von der Vernunft erfüllt worden, dadurch aber die Mutter der Natur geworden sei, welche sie, von dem Begriffe der übersinnlichen Welt geschwängert, gleichsam in Geburtswehen als ein Theorem hervorgebracht habe [2]. Daher wird denn

1) V, 1, 8.

2) III, 8, 4. *ἀλλὰ περὶ μὲν φύσεως εἰπόντες ὃν τρόπον θεω-*

auch gesagt, daß die Ewigkeit um die Vernunft, die Zeit aber um die Seele sei [1]), daß die Bewegung im eigentlichen Sinne nur der Seele zukomme und daß die Seele der bewegte, die Vernunft aber der stehende Kreis um das Eine sei [2]), und selbst die Tugend, welche es mit dem sinnlichen Leben zu thun hat, erhält ihre Stelle nicht in der Vernunft, sondern nur in der Seele [3]). Diesem Kreise der Gedanken gehört es auch an, daß Plotinos den Begriff der Vorsehung nur so gefaßt haben will, daß in ihm ausgedrückt sei, Alles in der Welt stamme von der Vernunft ab [4]). Denn die Vernunft ist nicht nach außen thätig. Es gehört ihrem Wesen an, nur sich selbst, nämlich die übersinnliche Welt zu denken, außer sich wendet sie ihr Schauen nicht, sie ist daher auch von allem Praktischen fern [5]).

Gehen wir von dieser Wendung der Plotinischen Ansicht aus, so würden wir nun dem Begriffe der Seele als eigenthümlich es beilegen müssen, daß sie die Welt bildet,

---

ρία ἡ γένεσις, ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν πρὸ ταύτης ἐλθόντες λέγομεν, ὡς ἡ ταύτης θεωρία καὶ τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν καὶ ἡ ἐξ ὧν ἐγνώκει ὠδὶς καὶ τὸ πλῆρες πεποίηκεν αὐτὴν θεώρημα πᾶν γενομένην ἄλλο θεώρημα ποιῆσαι.

1) IV, 4, 15.

2) II, 9, 1. κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν (sc. τὸν νοῦν) καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον. IV, 4, 16.

3) I, 2, 3; 6.

4) III, 2, 1; VI, 7, 39. ἡ δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῷ αὐτὸν (sc. τὸν νοῦν) εἶναι, παρ' οὗ τὰ πάντα. VI, 8, 17.

5) V, 3, 6. οὐ γὰρ δὴ πρακτικός τε οὗτος (sc. ὁ νοῦς), ὡς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντι εἴη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις.

dem Aeußern sich zuwendet und dadurch praktisch wird. Daher wird ihr denn auch die Herrschaft über die Welt zugesprochen, so wie die Bewegung in einem eigentlichern Sinne, als der Vernunft; ihr äußerstes Vermögen sendet sie in die sinnliche Welt; sie schmückt und verwaltet dieses All mit unthätigem Vermögen [1]). Daher wird sie denn auch geschildert als an der äußersten Grenze der übersinnlichen Welt stehend, der sie noch angehört als ein Gedanke der Vernunft, aber schon ein Nachbar der sinnlichen Welt und an diese angrenzend. Sie ist genöthigt, an dem Sinnlichen Theil zu nehmen, und darf nicht unwillig werden, daß sie nicht völlig der bessern Natur angehört, weil sie eben nur die mittlere Stellung unter den Dingen empfangen hat [2]). Doch dieser Antheil, welchen sie am Sinnlichen und Körperlichen nimmt, ist nicht mit dem Loose der einzelnen Seele in ihrem Körper zu vergleichen; denn da sie alles Körperliche beherrscht, so kann sie keine Bedürfnisse empfinden; sie hat daher weder an Lust noch an Unlust Antheil, keine sinnliche Empfindung ist ihr zuzuschreiben, so wie ja auch Platon sogar den seligen Gestirnen eine völlige Befreiung von jedem sinnlichen Leiden

---

1) IV, 8, 2. *δύναμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἴσω* (sc. *τοῦ οὐρανοῦ*) *πεμπούσης. — — — ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα.*

2) IV, 8, 7. *διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὔσης, τῆς μὲν νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ· καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει.*

beigelegt hatte. So kann man also Gott nicht beschuldigen, daß er ihr das Schlechtere beigesellt hätte, vielmehr genießt sie eines vollkommen glückseligen Lebens [1]). Wir müssen bekennen, daß uns die Beschreibungen, welche Plotinos von der Natur der Seele gibt, eben so wenig befriedigen wollen, als seine Beschreibungen der Vernunft. Sie weisen zwei Seiten der Seele nach, welche mit einander in Widerspruch zu stehen scheinen, indem sie auf der einen Seite der übersinnlichen Welt angehören soll, ohne irgend etwas mit dem Sinnlichen zu thun zu haben, auf der andern Seite aber ihr eine Beschäftigung mit dem Sinnlichen zugeschrieben wird. Dies wäre ja wohl zu dulden, wenn nur nicht beide Seiten der Seele schlechthin beigelegt würden. Einmal heißt es, die Seele sei frei von jedem Uebel, in sich selbst unerschüttert, durchaus leidenlos [2]). Dann aber wird der Seele nicht die Sicherheit der Vernunft, die volle Gewißheit (*πίστις*), sondern nur die Ueberredung beigelegt [3]); die Vernunft ist ihr nur von außen angekommen [4]). Hiermit scheint sie ganz aus der Vernunft herausgetreten zu sein, und es wird deswegen auch von uns gesagt, wenn wir im Uebersinnlichen leben, daß alsdann die Seele Ruhe halte und nur die Thätigkeit der Vernunft zulasse, nicht aber im Erkennen selbst thätig sei [5]). Wir können in solchen Beschreibungen nur

---

1) IV, 8, 2.
2) II, 9, 7.
3) V, 3, 6. *καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ.*
4) V, 6, 4. *ψυχὴ μὲν γὰρ ἔπακτον νοῦν ἔχει.*
5) V, 3, 6. *καὶ γὰρ καὶ ἕως ἦμεν ἄνω, ἐν νοῦ φύσει ἠρκού-*

wieder das Bestreben des Plotinos erblicken, auch die Seele als der übersinnlichen Welt angehörig ganz rein für sich zu denken, während dagegen von der einen Seite die Nothwendigkeit sich zeigte, sie mit der Vernunft als ihrem Höhern und mit der sinnlichen Welt als ihrem Werke und Ausflusse in Verbindung zu setzen. Dem Gange seines Systems müssen wir es aber gemäßer finden, wenn er die Seele als einen Ausfluß der Vernunft betrachtet, welcher an den Vorzügen der Vernunft und an dem Denken zwar Theil hat, aber doch weniger vollkommen ist als ihr Princip und deswegen Beschränkungen erleidet oder mit dem Materiellen in Berührung kommt. Denn daß dies Beides auf dasselbe hinausläuft, werden wir bald zu bemerken Gelegenheit haben.

Damit stimmen denn auch andere Aeußerungen des Plotinos sehr gut zusammen. Die Seele hat zu ihrem Werke das Denken, doch nicht allein das Denken, denn darin unterscheidet sie sich nicht von der Vernunft, sondern ein eigenthümliches Werk kommt ihr auch zu, indem sie wie alle übersinnliche Wesen etwas Niederes, was der sinnlichen Welt angehört, von sich ausfließen läßt[1]). Ihr kommt daher ein Doppeltes zu; sie wendet sich theils der Praxis zu, theils der Theorie, das Letztere, indem sie zu

---

μεθα καὶ ἐνοοῦμεν καὶ εἰς ἓν πάντα συναγόντες ἑωρῶμεν. νοῦς γὰρ ἦν ὁ νοῶν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγων, ἡ δὲ ψυχὴ ἡσυχίαν ἦγε, συγχωροῦσα τῷ ἐνεργήματι τοῦ νοῦ κτλ.

1) IV, 8, 3. *ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μέν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον. τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ τὴν οἰκεῖαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν. ἔχει δὲ ἔργον καὶ αὐτή, εἴπερ πᾶν, ὃ ἐὰν ᾖ τῶν νοητῶν.*

der Ruhe und Gewißheit des Gedankens zu kommen strebt, weniger ruhig zwar als die Vernunft, doch an deren Ruhe Theil habend; ihre Praxis aber wendet sie dem Aeußern zu, indem sie die Welt bildet; doch ist diese Thätigkeit der Theorie untergeordnet, denn sie will durch ihr Handeln nur das Gute gewinnen und sie betrachtet daher ihr Werk, sobald sie es erreicht hat, und findet das Gute alsdann in sich selbst [1]). So hat sie ein doppeltes Verhältniß zu ihrem Höhern, der Vernunft, und zu ihrem Niedern, dem Körper [2]). Die Seelen und nicht minder die Weltseele sind Amphibien, welche bald dem Sinnlichen sich zuwenden und mit ihm verflochten an seinen Schicksalen Theil nehmen, bald ihrem Ursprunge, der Vernunft, anhängen und mit ihr vereinigt werden [3]). In einer etwas gröbern Weise drückt diese doppelte Seite der Seele Plotinos aus, wenn er verschiedene Theile derselben unterscheidet und von dem bessern Theile sagt, er rage über dem Himmel hervor, ihre äußerste Kraft aber schicke sie in den Himmel hinein [4]), oder in etwas anderer Form, wenn er unter der Voraussetzung, daß die Seele in viele Seelen sich spalte, die Behauptung aufstellt, daß einige und zwar die schlechtern Seelen in das Körperliche eingehen, andere aber in dem Uebersinnlichen bleiben sollen [5]). Nur eine geringfügige Abweichung scheint es zu sein, daß Plotinos der

1) III, 8, 5. *ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν. τοῦτο δὲ ποῦ; ἐν ψυχῇ.*
2) IV, 8, 8. *πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.*
3) IV, 9, 4.
4) IV, 8, 2; 8; V, 1, 10.
5) IV, 8, 3.

Seele auch eine dreifache Richtung zuschreibt, die Richtung auf das vor ihr, in welcher sie denkt und erkennt, die Richtung, in welcher sie sich selbst erhält, und die Richtung auf das nach ihr, welches von ihr gebildet und beherrscht wird [1]). Durch diesen Zusatz der dritten Richtung wird nur noch das eigene Sein der Seele von ihren entgegengesetzten Verhältnissen gegen das Höhere und Niedere unterschieden, denn Plotinos will nicht zugeben, daß in ihrer Wirksamkeit auf das Sinnliche das Eigenthümliche der Seele bestehe [2]).

Mit der Seele schließt sich die übersinnliche Dreiheit der obersten Principien; sie ist das Ende der übersinnlichen Emanationen. Dies stimmt insofern mit der Ansicht des Plotinos überein, als die Seele die sinnliche Welt bildet, diese zu ihrem Abbilde hat und indem so die sinnliche Welt von ihr ausfließt, damit die Reihe der Emanationen überhaupt sich schließt [3]). Denn der Zweck der Emanationslehre war doch wesentlich nur der, von dem Höchsten, von Gott, zu dem Niedrigsten, zu dem bloßen Abbilde des wahren Seins oder zu der sinnlichen Welt zu gelangen. In richtiger Folge dieser Ansicht würden wir nun die sinnliche Welt mit Allem, was in ihr ist, also

1) IV, 8, 3. *βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτήν, σώζει ἑαυτήν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτήν, ὃ κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.*

2) I, 1, 9. *ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι.*

3) III, 7, 10. *οὕτω δὴ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητόν, μιμήσει ἐκείνου κινούμενον, κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν, ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα.*

auch mit der sinnlichen Materie, als das Abbild und den Ausfluß der von der Idee der übersinnlichen Welt erfüllten Seele betrachten müssen und damit zu dem Letzten gekommen sein. Es könnte hiernach das Abschließen der übersinnlichen Emanationen mit der Seele nicht als willkürlich erscheinen, vielmehr würde diese, indem sie in das Aeußere herausschreitet, nothwendig das Letzte setzen müssen, da überhaupt nach der Ansicht des Plotinos nur das innere Sein Wahrheit hat, alles Aeußere aber dem leeren Schein anheim fällt. Demnach würde die sinnliche Materie als unmittelbare Emanation der Seele ihm erscheinen müssen. Denn diese Materie ist ihm das Letzte, welches nothwendig sein mußte, so wie das Erste und etwas nach dem Ersten sein sollte. So wie ein Maaß, so mußte auch ein Unmaaß an sich, so wie ein Gutes, so mußte auch ein Böses gesetzt werden, welches im äußersten Gegensatze gegen das Gute steht [1]). Als Grenze des Seins ist diese Materie gar nicht mehr seiend, sondern wahrhaft das Nicht-Seiende; dem Ersten völlig entgegengesetzt ist sie das Böse und die Häßlichkeit selbst, der Grund oder vielmehr die Bezeichnung einer jeden Beraubung und alles Bösen in der sinnlichen Welt [2]). So gefaßt gibt in der

---

1) I, 8, 1; 3; 7. *ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ· καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.*

2) Vergl. besonders I, 8, 5; III, 6, 7, wo ihr nicht einmal die *δύναμις*, die freilich beim Plotinos eine andere Bedeutung hat, als beim Aristoteles, übrig gelassen wird. Mit Beziehung auf den Sophisten des Platon heißt es von der sinnlichen Materie: *μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὄν, ἢ στάσις μη ὄν, ἀλλ' ἀληθινῶς μὴ ὄν.* Cf. I, 8, 3.

That die Lehre des Plotinos einen reinen Ausdruck des Idealismus, welcher jedes Aeußere, nicht Geistige oder Vernünftige nur als Beschränkung, nur als Schein an dem Wahren aufzufassen strebt und die materielle Welt nur als ein Erzeugniß der Täuschungen betrachtet, welchen die Seele wegen ihrer natürlichen Beschränkung unterworfen ist.

Allein wir finden nicht, daß Plotinos diese Ansicht folgerichtig durchzuführen gewußt hätte. Es lag ein Hinderniß in seiner Ansicht, welche er mit seinen Zeitgenossen von den Emanationen aus Gott gefaßt hatte. Nach dem Grundsatze, daß eine jede Emanation geringer sein müsse als ihr Princip und je weiter daher die Emanation fortschreite, um so mehr auch Unvollkommenes aus ihr sich erzeuge *), mußte eigentlich schon in der Vernunft und noch mehr in der Seele eine Beschränkung und mithin ein Materielles angenommen werden, welches nicht damit übereinstimmt, daß diese beiden Principien nur der übersinnlichen Welt angehören sollen. Aber der Gradunterschied des Vollkommnern und des Geringern, welcher nach jenem Grundsatze zwischen den Principien und ihren Ausflüssen gesetzt wurde, erlaubte auch nicht eine bestimmt

---

Sie ist nur ein *παίγνιον* und Alles, was in ihr wird, sind *παίγνια*. Sie ist gänzliche Leerheit, aber natürlich kann dies nicht festgehalten werden und daher wird sie doch als Ursache des Scheinens angesehen (ib. 15) oder nur als *μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός*, wenn sie als das *μόνον ἄλλο* oder *μόνον ἄλλα* gesetzt wird. II, 4, 13. So heißt sie auch wohl das letzte *εἶδος* (V, 8, 7), welches zu erklären sein möchte aus *οἷον εἴδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν*. I, 8, 3.

*) IV, 7, 9.

abgeschlossene Reihe der Ausflüsse zu setzen, am wenigsten eine so schnell abbrechende als die von der Seele zur Materie, denn die Gradunterschiede verringern sich in das Unendliche. Hieraus erklärt es sich, warum Plotinos sich nirgends bestimmt und in feststehender Weise über die Ausflüsse der Seele erklärt. Wir sehen nur, daß er noch Mittelglieder zwischen der Seele und der Materie anzunehmen geneigt ist. Zuweilen spricht er, als wenn die einzelnen Seelen die Ausflüsse der Weltseele wären[1]), so wie er die einzelnen Gedanken als die Ausflüsse der Vernunft betrachtete. Zuweilen nähert er sich der stoischen Lehre, wenn er aus der Seele die Empfindung in den Thieren und die Natur in den Pflanzen ausfließen läßt[2]), oder er betrachtet auch die Natur überhaupt als den Ausfluß der Seele, welche selbst eine Seele sei, ein Gedanke (λόγος), welcher selbst einen Gedanken erzeuge, doch mit der Beschränkung, daß die Natur als Abbild der praktischen Vernunft (φρόνησις) das Körperliche zwar bilde, aber ohne Bewußtsein, ohne davon zu wissen[3]), eine Ansicht, welche der Aristotelischen Lehre nachgebildet ist. Es ist ihm hierin nichts eigenthümlich, noch sicher. Nur im Allgemeinen hält er den Grundsatz fest, daß in der allgemeinen Seele die mannigfaltigsten besondern Arten und Grade des Lebens sein müßten, welche alsdann, so wie

1) IV, 8, 3. πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους. Cf. VI, 7, 6. Daher wird die einzelne Seele auch als ein εἴδωλον der Weltseele betrachtet. IV, 9, 4.

2) V, 2, 1.

3) III, 8, 4; IV, 4, 13.

sie in der übersinnlichen Welt vereinigt und im Ganzen vorhanden sind, so in der sinnlichen Welt vereinzelt hervorträten [1]). Einer der höhern Grade des Lebens ist ihm in der Kreisbewegung des Himmels ausgedrückt, welche der Bewegung der Seele um die Vernunft herum nachahmt; aber die Seelen steigen nach und nach in verschiedenen Graden vom Himmel herab und vermischen sich mit dem Irdischen um so mehr, je weniger sie Kraft besitzen, zu dem Höhern sich zu erheben. So ergibt sich denn auch als eine der niedrigsten Stufen der Wirksamkeit der Seele in der Welt das unvernünftige Leben des Thieres [2]).

Einigermaßen ließ sich auch mit dieser Ansicht von mehreren Stufen der seelenartigen Ausflüsse die idealistische Richtung des Plotinos vereinen. Alles in dieser Welt ist ihm Leben und Seele, ja Gedanke und Vernunft, denn sie ist ja ein Theorem der Seele, welches sie in Geburtswehen vom Geiste erfüllt hervorgebracht hat. Er beruft sich zum Beweise auf die Ordnung in der Gestaltung der Dinge, welche nur durch die Seele hervorgebracht werden konnte [3]). Die Seele gestaltete sich ihren Körper, indem sie gleichsam vieles Licht aus sich ausgoß und nun an den äußersten Grenzen des Feuers die Finsterniß entstand, welche von der Seele gebildet wurde, sobald diese jene erblickte [4]). Alle Materie wird hiernach von der Seele in-

1) IV, 8, 3; V, 9, 13; VI, 7, 9.

2) II, 2, 1; 2; IV, 3, 15; VI, 9, 8.

3) IV, 7, 2. *εἴπερ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμόθεν δ' ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς.* VI, 7, 11. Im Einzelnen V, 7; V, 9, 6; 12; 14.

4) IV, 3, 9.

nerlich gestaltet; alle Elemente sind von ihrem Leben erfüllt. Diese Erde gleicht dem Holze eines Baumes, welcher eine belebende Natur in sich trägt; die Steine sind wie abgeschnittene Zweige; wenn auch das Leben in den Elementen nicht zur Erscheinung kommt, so ist es doch innerlich in ihnen vorhanden[1]). Plotinos schließt sich der Platonischen Ansicht an, welche in den Gestirnen und in der Erde ein göttliches Leben und Vernunft findet[2]). Und so erscheint ihm denn die sinnliche Welt sowohl im Einzelnen als im Ganzen belebt und beseelt; ja das Wesentliche in ihr ist eben nur die Seele. Er rühmt daher die Schönheit in diesem Bilde, in dieser Bildung der Weltseele. Wie könnte ein schöneres Feuer gedacht werden, als das hiesige? wie eine schönere Erde, eine genauere Kugel des Himmels? Zwar ist auch Uebel in dieser Welt, Streit und Feindschaft unter den Dingen; aber nothwendig und unentbehrlich war ihr dies, weil sie einmal nur ein Abbild der übersinnlichen Welt sein konnte, geringer als diese, daher weniger eine Einheit. Denn so mußten sich die Dinge einander entgegensetzen, indem sie unvollkommen, doch von dem Vollkommenen stammend nach demselben streben mußten, und daher mehr haben wollten, als sie besaßen. Aber alle diese Zwietracht wird zur schönsten Harmonie verbunden, die Nothwendiges und Gutes vereint; nur wenn man das Einzelne für sich betrachtet, kann es mangelhaft scheinen, in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen ist Alles gut[3]). Selbst das Böse in der

1) VI, 7, 11.
2) IV, 4, 22; 26.
3) II, 9, 4; III, 2, 3; 4.

Welt dient zum Guten; es dient zum Beispiel; es erregt auch in uns eine klarere Erkenntniß des Guten durch die Erfahrung des Bösen, weil unsere Natur zu schwach ist, das Böse vor der Erfahrung zu erkennen. Dies ist die höchste Macht auch das Böse zum Schönen benutzen zu können, da es nicht möglich war, es ganz auszuscheiden, denn es besteht nur in dem Mangel des Guten, welcher in der sinnlichen Welt nicht zu vermeiden war[1]). In solchen allgemeinen Sätzen ergeht sich Plotinos, um zu zeigen, daß die Welt gut und vernünftig und ein würdiges Werk der Seele, daher auch ganz von Seele durchdrungen sei. Zuweilen geht er auch wohl in genauere physische Untersuchungen ein, aber ohne Frucht, ohne sie zu allgemeinen Ergebnissen zu steigern, mehr um Prunk damit zu treiben, als durch den nothwendigen Gang seiner Forschungen dazu geführt. Wir können ihn von dem Fehler nicht frei sprechen, welcher mit der idealen Richtung der Philosophie nur zu häufig verbunden ist, von der hochmüthigen Verachtung des Einzelnen. Das Körperliche, die körperbildende Seele, die Empfindung, die Begierde und den Muth nennt er geradezu Possen[2]).

Wir müssen eine doppelte Richtung entgegengesetzter Art in diesen Aeußerungen des Plotinos über die sinnliche Welt und ihre Bestandtheile erkennen. Von der einen

---

1) I, 8, 1; III, 2, 5. *τοῦτο δὲ δυνάμεως μεγίστης καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι.* — — *ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ θετέον.* IV, 8, 7. *γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα, οἷς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα, ἢ ὥστε ἐπιστήμη το κακὸν πρὸ πείρας γνῶναι.*

2) V, 3, 9.

Seite erschien sie ihm als ein Erzeugniß der Seele, und indem er dieser auch in ihren Thätigkeiten und Hervorbringungen eine übersinnliche Wahrheit zueignen wollte, ergaben sich ihm die prachtvollsten Anpreisungen ihrer Schönheit und ihrer Bedeutsamkeit in der Zusammensetzung ihrer Theile. Von der andern Seite aber, indem er entschieden der Meinung folgt, daß nur in dem Uebersinnlichen die Wahrheit, alles Sinnliche dagegen, sofern es nicht irgendwie am Uebersinnlichen Theil hat, nur ein Trugbild des Wahren, Spielwerk und Possen ist, würdigt er die sinnliche Welt im Ganzen und Einzelnen auf das Aeußerste herab. Die erste Richtung seiner Lehre tritt darin hervor, daß er nach Aristotelischer Lehre die sinnliche Welt als ewig sich denkt. Es konnte nicht Alles in der übersinnlichen Welt bleiben, da eine jede Kraft ihr Niederes aus sich hervorbringen mußte; Gottes Wille, welcher ewig ist, hat gewollt, daß die Welt von Ewigkeit her und in Ewigkeit fortan einen Körper habe[1]). Hiernach ist denn auch das Zeitliche der Ewigkeit theilhaftig und in dem ewigen Willen Gottes hat es seinen Grund. In diesem Sinne will er denn auch die schaffende Thätigkeit der Weltseele nicht als ein Leiden derselben, nicht als eine Neigung zum Sinnlichen betrachtet wissen. Denn sie bilde die Welt nur in der Erinnerung an die übersinnlichen Ideen, also indem sie dort weile, und die dortige Schönheit vor Augen habend, bilde sie die sinnliche Welt auch in Allem schön, so daß ihr darüber keine Reue entstehen könnte[2]). Das Herabsteigen, das, was die Einkörperung

1) II, 1, 1 sqq.; III, 2, 1; IV, 8, 3, fin.; 6.

2) II, 9, 4. ἡμεῖς δὲ οὐ νεῦσίν φαμεν τὴν ποιοῦσαν, ἀλλὰ

der Seele genannt wird, ist nichts Anderes, als daß die Seele dem Körper etwas abgibt, ohne deswegen ihm anzugehören[1]). Wir mögen uns nur beruhigen, wenn uns der Satz auffallen sollte, daß die Seele nicht ganz, sondern nur theilweise herunterſteige und theilweise mit dem Körper vermiſcht an ſeinem Leiden Theil nehme[2]); denn auch dieſe Behauptung ſetzt ja nichts Anderes, als nur daß die Seele gewiſſermaßen, indem ſie im Körper thätig iſt, getheilt wird, obgleich ſie immer noch ganz iſt, weil ja ihrer Natur nicht zukommt, vollkommen ganz und Einheit zu ſein[3]). Indem Plotinos nicht zugeben will, daß die Seele der Welt mit dem Körperlichen vermiſcht leide und empfinde, ſpricht er ſich zuweilen auf eine recht unwiſſenſchaftliche Weiſe aus. Er behauptet, die Weltſeele, welche einen ſo großen Körper habe, brauche nicht zu empfinden, was in den einzelnen Theilen der Welt vorgehe, ſo wie von großen Thunfiſchen erzählt werde, daß ſie geringfügige Bewegungen in ihrem Körper gar nicht gewahr würden[4]). Allein in dieſen Anſichten erhebt ſich dann auch

---

μᾶλλον μὴ νεῦσιν. εἰ δὲ ἔνευσε, τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ. εἰ δὲ ἐπελάθετο, πῶς δημιουργεῖ; πόθεν γὰρ ποιεῖ, ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ ὅλως ἔνευσεν.

1) VI, 4, 16. *ὥστε τὸ μὲν κατελθεῖν, τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὡς φαμεν ψυχὴν ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ δοῦναί τι παρ' αὐτῆς, οὐκ ἐκείνου γενέσθαι.*

2) II, 9, 2.

3) VI, 4, 16.

4) IV, 9, 2. *ὥσπερ ἐπὶ κητῶν λέγεται μεγάλων, ἐφ' ὧν παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος ὄντος τῷ ὅλῳ αἴσθησις διὰ μικρότητα τοῦ κινήματος οὐδεμία προσέρχεται.*

schon die andere Seite weltlicher Betrachtung, nach welcher die sinnliche Erscheinung, welche ein Leiden der Seele ausdrückt, für dieselbe gar nicht wahrhaft vorhanden ist. Nicht allein von der allgemeinen Seele gilt dies, sondern auch von einer jeden einzelnen. Nicht anders, als die indischen Philosophen äußert sich hierüber Plotinos. Dies sinnliche Leben ist nur ein Schauspiel; alles Elend in ihm ist nur eingebildet, alles Klagen nur eine Täuschung der Schauspieler; es ist nur ein Spielwerk, welches wir als ein solches erkennen sollen, denn nicht die Seele drinnen ist es, welche dies erlebt, sondern nur der äußere Schatten des Menschen klagt und jammert[1]). Alles dies aber stammt nur daraus, daß in der That die Dinge dieser sinnlichen Welt von der Wahrheit des Einen abstehen und von ihm sich entfernen, indem sie mit eigener Freiheit etwas für sich sein wollen und dadurch dem Schein anheim fallen. So haben wir schon erwähnt, daß selbst der Vernunft es beigelegt wird, sie wage von dem Einen abzustehen, und so wird denn auch darüber geklagt, daß den Seelen der Anfang des Bösen sei ihr Wagniß und daß sie mit ihrem eigenen freien Willen etwas für sich sein wollten[2]), und in derselben Richtung wird in den Pflanzen, d. h. in der niedrigsten Stufe des Lebens, der toll-

1) III, 2, 15. *ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν θεάτρων ταῖς σκηναῖς, οὕτω χρὴ καὶ τοὺς φόνους θεᾶσθαι καὶ πάντας θανάτους καὶ πόλεων ἀλώσεις καὶ ἁρπαγάς, μεταθέσεις πάντα καὶ μεταschηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις. καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ᾽ ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἰμώζει καὶ ὀδύρεται κτλ.*

2) V, 1, 1. *τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς παιρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκεί-*

kühnste und unverständigste Theil der Seele gefunden[1]). Wir sehen also, daß die Tollkühnheit der Dinge um so mehr wächst, je tiefer sie herabsteigen und in den Schein der Materie sich verlieren.

Wir haben hiermit die Lehre des Plotinos von der Freiheit der Dinge berührt. Auch in dieser finden wir entgegengesetzte Richtungen in seiner Lehre angelegt, welche er zu keiner sichern Vereinigung zu bringen gewußt hat, dieselben Richtungen, welche wir schon beim Philon fanden, auf der einen Seite die Neigung nur das Gute für frei zu halten, auf der andern Seite in der Richtung auf das Böse die Freiheit zu finden. In dieser Richtung haben wir sie so eben gefunden. Sie besteht in dem Vermögen, welches die Dinge haben, sich von ihrem Ursprunge abzuwenden. Ein solches Vermögen den Dingen beizulegen, lag in der Natur seiner Emanationslehre, nach welcher ein jedes Wesen etwas aus sich hervorbringt und etwas für sich ist[2]); es ist aber diese Freiheit in Wahrheit nicht verschieden von der allgemeinen Nothwendigkeit,

---

νου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι· τῷ δὴ αὐτεξουσίῳ κτλ. Die *τόλμα* wird auch II, 9, 11 erwähnt. Sie findet sich schon in der Vernunft. VI, 9, 5. *νοῦς ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας.*

1) V, 2, 2.

2) III, 1, 4. *ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτοῦ ἑκάστου.* Ib. 2, 9. *οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι.* IV, 3, 13. *οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν κτλ.*

in welcher alle Dinge sind, ihre Emanationen aus sich zu entlassen und als Urwesen gegen dieselben sich zu verhalten. Die Kraft, welche bleiben, aber auch hervorgehen kann, vermag Niemand zu halten. Beim Uebersinnlichen konnte es nicht bleiben, nothwendig erfolgte das Sinnliche aus ihm[1]). Diese Nothwendigkeit des Ausfließens doch als eine freie Wirksamkeit zu betrachten, wurde Plotinos von den Bedenklichkeiten veranlaßt, welche ihm entstehen mußten, indem er die niedern Ausflüsse zuletzt von dem höchsten Gott abhängig machte, in dem Herabsteigen aber von dem Höchsten den Grund des Mangelhaften und Bösen erblickte. Er, welcher nicht einmal von den untergeordneten Göttern, von den Gestirnen, nach astrologischer Weise gesagt wissen wollte, daß von ihnen die Schlechtigkeit der Sitten stamme[2]), er konnte nicht zugeben, daß von Gott das Böse in der Welt sei. Daher schildert er denn das Herabsteigen der Vernunft zur Seele und der Seele in die sinnliche Welt nach ihren verschiedenen Graden als eine That des freien Willens oder der Tollkühnheit. Der Mensch ist ein freies Wesen, Ursprung seines Thuns, die Sünde ist seine Schuld[3]). Aber freilich kann er dies im Allgemeinen nicht festhalten, denn jede Seele hat ihre Rolle in dieser Welt erhalten, sie hat einen bestimmten Begriff

1) IV, 8, 5 in. *οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις — — ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον, ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἡ ἀνάγκη.* VI, 7, 8. *ἀλλὰ ἦν μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἐπηκολούθει ἐξ ἀνάγκης ἐκείνοις· οὐ γὰρ ἦν στῆναι μέχρι τῶν ἐκεῖ. τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην;*

2) III, 1, 4; 6. *πονηρία δὲ ἤθους παρὰ θεῶν ὄντων πῶς ἂν δοθείη;* IV, 4, 39.

3) III, 2, 10 f.

(λόγος) in der allgemeinen Zusammenstimmung der Dinge zu erfüllen, dieser dient im Ganzen zum Guten und schreibt dem Einzelnen seine bestimmten Thaten vor [1]). Auch würde ja nach dieser Ansicht die Freiheit nur eine schlechte Gabe sein. Besser wären wir daran, wenn wir diese Freiheit zum Bösen nicht besäßen. Selbst die Freiheit, wenn sie die Wahl zwischen Gutem und Bösem in sich enthalten sollte, erscheint ihm nicht wünschenswerth; diese Freiheit ist nur eine Machtlosigkeit [2]). Zuweilen möchte er wohl eine solche Wahl der Seele beilegen [3]). Aber er bedenkt den Platonischen Satz, daß jedes Wesen nur wider Willen das Böse ergreife, getrieben vielleicht durch eine ihm inwohnende Bewegung [4]). Daher will er es nicht für Freiheit gelten lassen, wenn man seiner Natur folge, wenn man den sinnlichen Vorstellungen im Begehren gehorche. Nicht das, was aus Meinung geschieht, sondern nur, was die richtige Vernunft mit Wissenschaft vollbringt, ist für frei zu achten; frei ist die Vernunft nur, indem sie das Gute begehrt, welches ihrer wahren Natur gemäß ist; frei ist das Materienlose, dies ist aber nur die theoretische Vernunft, so daß denn freilich die praktische Vernunft, welche mit dem Materiellen nothwendig zu thun hat und von diesem heruntergezogen wird, an Freiheit keinen Anspruch

---

1) Ib. 11; 17; 18.

2) VI, 8, 21. *καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστί.* Cf. III, 1, 1.

3) III, 6, 2.

4) IV, 8, 5. *πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον. φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰόν, πάσχον τὰ χείρω κτλ.*

zu machen hat[1]). Eine solche Freiheit schreibt er denn auch dem Menschen zu; durch seine eigene Natur mit Freiheit wird er zum Guten geführt, denn die Tugend ist herrenlos[2]).

Auf das dringendste treten diese Bemerkungen über solche entgegengesetzte Richtungen in der Lehre des Plotinos uns entgegen, wenn wir in das Gebiet des Anschaulichen eingehen und das betrachten, was aus seinen allgemeinen Lehren für uns, für die einzelnen Seelen in dieser sinnlichen Welt sich ergibt. Wir müssen uns hierbei erinnern, daß ja die einzelnen Seelen nur Theile der allgemeinen Seele sein sollen und daß deswegen auch Alles von jenen gilt, was von dieser gelehrt wurde. Wie, sollen auch wir keine Neigung zum Sinnlichen haben und von jedem Leiden frei sein, welches aus dem Körperlichen uns stammen könnte? Es kann keine Frage sein, daß dem also ist. Nur müssen wir uns nicht täuschen über das, was wir in Wahrheit sind. In zweierlei Weise wird das Wir genommen; entweder zählt man das Thier dazu, oder man versteht darunter das, was über dem Thiere ist. Thier aber ist der belebte Körper; der wahre Mensch dagegen ist etwas Anderes; er ist rein vom Körperlichen, die reine abgetrennte Seele[3]). Daß der Mensch und besonders der gute Mensch nicht aus Körper und Seele

1) III, 1, 7; 9; VI, 8, 2—7.

2) III, 2, 10. *ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι· κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκεῖα φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος.* IV, 4, 39.

3) I, 1, 10. *διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη. θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα· ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων, τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται κτλ.*

bestehe, dafür gelten als hinlängliche Beweise die Trennung der Seele vom Körper im Tode und die Verachtung der körperlichen Güter[1]). Die Seele also ist der Mensch selbst, die echte Seele nemlich, die Seele selbst, denn so zu unterscheiden zwischen der echten oder wahren und zwischen der scheinbaren Seele wird uns wohl nichts hindern, da gar Vieles hier der Seele anzugehören scheint, was in Wahrheit ihr nicht zukommt[2]). Pflegen wir nicht ihr Lust beizulegen, da doch nicht sie, sondern das Thier, der belebte Leib Lust empfindet[3])? Wir sollen die Seele reinigen oder loslösen und trennen von der sinnlichen Begierde und dem Muth, welches voraussetzt, daß die wahre Seele nicht in Begierde und Muth besteht, daß ihr diese Dinge nur als etwas Fremdes angekommen sind[4]). Plotinos äußert sich in diesen Anforderungen ganz wie ein Stoiker der neuern Art; Alles soll von der Seele entfernt werden, was ihrem Wesen nicht angehört, nur daß er der Seele auch nicht einmal den

1) I, 4, 14. *τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπο τοῦ σώματος καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις.* IV, 7, 1.

2) V, 9, 13.

3) I, 1, 4; 4, 4; IV, 4, 18. *καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν· ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται.* Für *θηρίον* wird auch *ζῷον* gesetzt. I, 1, 4; 7. Darunter ist denn das sinnlich Lebende zu verstehen. I, 4, 4. In dieser Beschränkung des Begriffs wird auch gesagt, wir lebten nicht, weil wir nicht empfindungsweise oder sinnlich von dem Ganzen bewegt werden, sondern die Seele dem Körper nur das Leben gewährt. IV, 4, 36.

4) I, 2, 5; 4, 4; 5; 8.

Gebrauch der Vorstellungen als ihr wahres Eigenthum zuschreiben kann. Doch diese Abweichung ist unbedeutend und gehört nur der Verschiedenheit der Sprachweise an; denn wenn wir nun fragen, was noch übrig bleibe, nachdem Plotinos alle diese Hüllen dem Wesen der Seele abgestreift hat, so erhalten wir zur Antwort, es sei dies die überdenkende, verständig forschende Seele; wir sind nichts Anderes, als sie[1]). Und dennoch kann auch dies bedenklich scheinen, das Wesen der Seele in einem solchen Forschen und Ueberdenken zu finden, da hiervon eine zeitliche Veränderung sich nicht wohl trennen läßt und wir nun erfahren, daß die Seele nicht in der Zeit, sondern die Zeit nur um sie herum ist, oder nur einige ihrer Werke und ihrer Zustände in der Zeit sind[2]). Daher findet sich denn auch der Gedanke ein, daß der wahre Mensch noch etwas Anderes sei als die Seele, nemlich die Vernunft oder der wahre Gedanke (λόγος), welcher in der übersinnlichen Welt immer derselbe ist[3]). Wohin nun alle diese Gedanken streben, das kann Niemandem verborgen sein, welcher die ähnlichen Bestrebungen, in der orientalischen Philosophie besonders, sich überlegt hat; es soll dadurch das wahre Wesen der Seelen und der Menschen ganz von ihrer Erscheinung abgelöst werden. Wenn die Seele solchergestalt rein dargestellt worden, so wird sich Niemand wundern, daß ihr völlige Freiheit von allem Lei-

1) I, 1, 7; 8; V, 1, 1.

2) III, 7, 6; IV, 4, 15. ἐπεὶ οὐδ' αἱ ψυχαὶ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὰ πάθη αὐτῶν ἄττα ἐστὶ καὶ τὰ ποιήματα.

3) V, 1, 11; VI, 7, 5. λόγον τοίνυν δεῖ τον ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι.

den, von jeder Bewegung, welche nur von ihr ausgeht, aber nicht sie selbst betrifft, zugeschrieben wird. In allen ihren sogenannten leidenden Zuständen und Bewegungen soll die Seele dieselbe bleiben dem ihr zum Grunde Liegenden und ihrem Wesen nach[1]). Die Seele ist frei vom Bösen, welches der sinnliche Mensch thut und leidet, in sich selbst unerschüttert[2]). So wie die Seele überhaupt nicht an dem Sinnlichen hinblickt, so blickt auch der übersinnliche Mensch nicht nach dem Sinnlichen hin; so wie die allgemeine Seele nicht ganz in die Sinnenwelt eingeht, so geht auch unsere Seele nicht ganz in dieselbe ein[3]); wenn die Seele dem Körper das Leben gibt, so nimmt sie doch keinesweges von ihm etwas an[4]). Es herrscht in der Ausführung dieser Sätze beim Plotinos im Allgemeinen die Vorstellung, daß nur das Körperliche sinnlich, alles Unkörperliche aber übersinnlich und daher leidenlos sei, daraus wird denn natürlich auch die Freiheit der Seele von allem Leiden gefolgert, so wie sogar der Materie, weil sie nicht körperlich ist, eine gänzliche Freiheit von allem Leiden erschlossen wird[5]).

---

1) III, 6, 3. *πανταχοῦ ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι τὴν ψυχὴν ὡσαύτως ἔχειν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ.* I, 1, 9. *ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲ ἧττον ἡ ψυχὴ προς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ, ὅ τι δή ποτέ ἐστι τοῦτο, ὡς εἴρηται, παθημάτων.* Das *κοινὸν* ist hier das Gemeinschaftliche, was aus Leib und Seele besteht. Seltsamer Weise wird selbst das *ἐπιθυμητικὸν* der Seele als ein Unveränderliches gedacht. IV, 4, 21.

2) I, 1, 9.

3) IV, 8, 8; VI, 7, 7.

4) II, 9, 7.

5) III, 6, 6. *τὴν μὲν δὲ (δὴ?) οὐσίαν τὴν νοητήν — — ὡς*

Man kann nicht sagen, daß Plotinos die äußersten Folgen dieser Lehren nicht eingesehen hätte. Er gesteht ein, daß die bösen Regungen in der Seele und mithin auch die Strafen ihr Wesen gar nicht treffen, sondern nur das zusammengesetzte Wesen, das belebte Thier oder das Scheinbild der Seele berühren[1]). Wir haben schon früher erwähnt, daß alles Leiden und jedes Elend nur den äußern Schatten des Menschen betreffen soll. Dies drückt nun freilich die entschiedenste Verachtung unseres ganzen weltlichen Lebens aus. Plotinos muß alles kleinlich und nichtswürdig finden, was diesem angehört. Seine Verachtung trifft ebenso die Tugend, wie das Laster. Diese vier Tugenden des Platon sind nicht die wahren und höhern Tugenden der Seele. Ihre wahre Tugend ist nur die Weisheit und das Schauen dessen, was die Vernunft hat[2]). Die Glückseligkeit der Seele besteht nicht

---

ἀπαθῆ δεῖ εἶναι δοκεῖν, εἴρηται· ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἔν τι τῶν ἀσωμάτων κτλ. Ib. 9. und an vielen andern Stellen. Nur der Körper oder die entgegengesetzten Qualitäten sollen leiden, III, 6, 9; 19. Dies stützt sich auf Aristotelische Sätze; es stimmt aber freilich damit nicht, daß die Materie auch von der Seele bewegt und gebildet werden soll. III, 8, 1.

1) I, 1, 12. ἀλλ' εἰ ἀναμάρτητος ἡ ψυχή, πῶς αἱ δίκαι; — — — ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος, ἓν ἁπλοῦν πάντη ἐτίθετο, τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχὴν (ψυχῇ?) εἶναι λέγων· ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος, τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη κτλ. VI, 4, 16.

2) I, 2, 1; 6. τίς οὖν ἑκάστη ἀρετὴ τῷ τοιούτῳ; ἡ σοφία μὲν ἐν θεωρίᾳ, ὧν νοῦς ἔχει. Ib. 7. καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετή, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἄλλον δὲ ἑλόμενος, τὸν τῶν θεῶν.

im äußern Handeln, sondern in ihrer innern Energie; selbst im Schlafe können wir glückselig sein, denn die Seele schläft nicht[1]). Wie konnte das Handeln, die politische Tugend einem Manne von Werth sein, welcher das Höchste, das einzige Ziel unseres Strebens in dem Schauen des Einen suchte und welcher dieses Schauen nur dadurch zu gewinnen hoffte, daß die Seele von allem Aeußern sich absondere? Wenn wir dort im Uebersinnlichen sind, vergessen wir die guten Thaten unseres Lebens und achten sie gering; mit dem Einen vereinigt schätzen wir das Politische für unser unwürdig; den Chor der Tugenden lassen wir hinter uns, so wie der, welcher in das Heiligthum eingeht, die Bilder der Götter im Vortempel hinter sich zurücklässt[2]).

Wie hätte eine solche Lehre von der gänzlichen Losgebundenheit der Seele von allen Bewegungen und Verhältnissen zu dem Aeußern ohne Irrungen sich entwickeln können? Diese Irrungen treten hervor, wenn Plotinos es für nöthig findet, durch mancherlei Ermahnungen uns zur Tugend und zur Philosophie anzutreiben, wenn er durch alle Grade der Liebe, welche Platon angegeben hatte, uns zum Höhern emporleiten will[3]). Warum sollen wir noch Sehnsucht und Liebe in uns pflegen, welche Alles mit dem

1) I, 4, 9; 5, 10.

2) IV, 3, 32; VI, 9, 7; 11. *ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς, εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ ναῷ ἀγάλματα.*

3) I, 6, 9, und sonst oft. Es sind dabei drei Stufen der Schönheit zu bemerken, erst die Schönheit des Körpers, dann die Schönheit der Seele, zuletzt die Schönheit der Vernunft, welche nicht *λόγος* ist, sondern den *λόγος* macht. V, 8, 3.

Höchsten verbinden[1]), wir, welche wir niemals unserem Wesen nach von dem Höchsten getrennt gewesen? Er berührt selbst diese Zweifel, indem er die Fragen aufwirft, weswegen wir suchen sollten, die Seele durch Philosophie unempfindlich gegen das Leiden zu machen, wenn sie von Anfang an kein Leiden hat, weswegen eine Reinigung der Seele nöthig sei, wenn sie niemals befleckt gewesen[2]). Er ist aber weit davon entfernt, diese Fragen genügend zu beantworten. Er meint nur die Seele müsse abgezogen werden von dem Bilden der niedern Bilder, obgleich dies ihr gar keine Störung ihres Schauens zufügen soll; sie soll aus dem Körper herausgeführt werden, obgleich dies nichts Anderes sein kann, als daß der Körper niemals Theil an ihr hat[3]); er verlangt, sie solle aus der Zerstreutheit des theilartigen Daseins, in welchem sie sich jetzt befinde, wieder gesammelt werden zu dem Bewußtsein des Ganzen, obgleich sie dieses Ganze niemals verlassen haben soll[4]). Es kann uns bei diesen Aeußerungen nicht verborgen bleiben, daß er der Seele auf der einen Seite gibt, was er von der andern Seite ihr wieder zu entziehen genöthigt ist. Diese unsere Seele war eben nicht so ohne alles Leiden zu denken, als er sie denken möchte und denken zu müssen glaubt. Wir sind zwar gewissermaßen in der Ewigkeit,

---

1) V, 9, 1; VI, 5, 10.

2) III, 6, 5. *τί οὖν χρὴ ζητεῖν ἀπαθῆ τὴν ψυχὴν ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσαν; — — — ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῆ μεμολυσμένης;*

3) VI, 4, 16. *τὸ δ' ἀπελθεῖν τὸ μηδαμῆ τὸ σῶμα ἐπικοινωνεῖν αὐτῆς.*

4) L. l.

gewissermaßen aber auch in der Zeit, heruntergeschritten sind wir zwar nicht ganz, aber doch zum Theil; wie geringfügig er auch, wie völlig nichtig er diese Welt der Erscheinungen sich denken mag, nicht so ganz geringfügig und nichtig ist sie dennoch, daß sie nicht einigen Einfluß auf uns gewinnen, einige Störung unserer Glückseligkeit uns bereiten sollte. Plotinos gesteht ein, daß ein Theil, welcher uns angehört, hier unten zurückgehalten wird durch den Körper; die einzelne Seele verliert von ihrer Macht, indem sie in den Körper eingeht; dieser Theil der Seele, welcher den Körper bewegt, leidet in dieser seiner Thätigkeit; wenn auch die Materie ebensowenig als die Seele leiden soll, so ist doch das Uebel ein Leiden der Materie und nicht weniger der Seele, welche der Materie ähnlich geworden[1]). Gilt alles dieses von der Seele, inwiefern sie in die sinnliche Welt eingegangen ist, so werden wir doch vielleicht ihr übersinnliches Wesen von solchen Unvollkommenheiten unberührt finden. Aber nein, schon in der Natur der Seele liegt ein Abstand vom Guten; sie muß sich daher dem Guten erst zuwenden und dadurch bestimmt werden und erscheint deswegen gemischt aus Unbestimmtheit und Begriff. In diesem Zustande, das Gute nur ahnend in einem unbestimmten und unendlichen Bilde der Vorstellung, gebiert sie als ein eigenes Wesen die Liebe[2]), und so ergibt sich denn überhaupt, daß

---

1) II, 9, 7; III, 1, 8; III, 7, 6; VI, 9, 8; V, 9, 10. *τὸ γὰρ κακὸν ἐνταῦθα ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως καὶ ὕλης ἀτυχούσης πάθος καὶ τοῦ ὑλῃ ὡμοιωμένου.*

2) III, 9, 3; 5, 7. *διὸ καὶ ἐν τῇ γεννήσει τοῦ ἔρωτος ὁ Πλάτων φησὶ τὸν πόρον τὴν μέθην ἔχειν τοῦ νέκταρος, οἴνου*

der Begriff der Seele es nicht verstatten will, ihr ein unveränderliches und von allen leidenden Zuständen unberührtes Wesen beizulegen.

Daß dem so ist, konnte Plotinos um so weniger sich verleugnen, je mehr seine Darstellungen eine entschiedene Neigung zu der ermahnenden Gattung ethischer Lehren haben. Er will uns ermuntern, nach dem Höhern zu streben und das Niedere von uns abzustreifen. Er betrachtet es daher als Jedermanns Schuld, wenn er vom Sinnlichen sich nicht losmachen kann[1]). Die Seele wird von ihm geschildert als in der Verähnlichung mit der Vernunft begriffen, sowohl in der Praxis als im Denken[2]). Wie fast unaufhörlich fordert er uns auf uns abzusondern. Er will die Seelen, welche in solchem Elend und in solcher Unwissenheit befangen sind, durch seine Philosophie heilen, indem er ihnen eine doppelte Ueberlegung vorhält, theils ihnen das Nichtige der sinnlichen Güter nachweist, theils ihnen ihres höhern Ursprungs Erinnerung zurückruft[3]). Zu Gott will er sie zurückführen durch die Tugend, welche in der Seele sich bildend Gott offenbare; denn Gott ohne wahre Tugend genannt ist nur ein leerer

---

οὔπω ὄντος, ὡς πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ ἔρωτος γενομένου καὶ τῆς πενίας μετεχούσης φύσεως νοητοῦ, ἀλλ' οὐκ εἰδώλου νοητοῦ, οὐδ' ἐκεῖθεν ἐμφαντασθέντος, ἀλλ' ἐκεῖ γενομένης καὶ συμμιχθείσης ὡς ἐξ εἴδους καὶ ἀορισίας, ἣν ἔχουσα ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δέ τι εἶναι κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἔρωτος τεκούσης.

1) VI, 9, 4.

2) V, 3, 7.

3) V, 1, 1.

Name [1]). Wenn nun Plotinos solche Ermahnungen an uns richtet, so kann er unmöglich alle diese Zustände für gänzlich nichtig ansehen, aus welchen wir uns herausarbeiten sollen. Er muß die Größe des Uebels, in welchem wir sind, eben so hoch anschlagen, als die Bemühungen, durch welche wir uns von demselben befreien sollen.

Dies sind die allgemeinen Grundsätze, in deren Lichte Plotinos Alles erblickt, dies aber auch die Widersprüche, in welche er sich verwickelt, obgleich er selbst fortwährend den Widerspruch als einen Beweis des Irrthums ansieht [2]). Es lassen sich überhaupt zwei Richtungen in seiner Denkart erkennen, welche in beständigem Kampfe mit einander stehen; die eine geht auf eine gänzliche Verachtung alles Weltlichen aus; sie strebt es als etwas völlig Nichtiges darzustellen; die andere dagegen sucht das Weltliche als etwas für sich Bestehendes anzuerkennen, indem es zu dem Werthe des Uebersinnlichen erhoben wird, so wie der Mensch und die Seele. Schroff treten sich diese Richtungen einander entgegen; bald ruft Plotinos aus: alle diese Dinge sind Scheinbilder und nichts Wahres [3]); bald sagt er: Alles ist hier, was dort [4]). Dieser Widerspruch treibt seine Wurzeln bis in die allgemeinsten Begriffe hinein und spricht sich in diesen als der Grund der Emanationslehre

---

1) II, 9, 15. *ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν. ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.* VI, 9, 3.

2) Z. B. IV, 5, 8.

3) II, 6, 1. *εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ.*

4) V, 9, 13.

aus, welche es darauf anlegt, einem jeden Ausflusse ein Bestehen für sich zuzueignen, ihn aber zugleich als ein Nichtiges für das Höhere, für das Ausfließende zu begreifen. Nach dem einen Ende ergibt sich daraus, daß die Materie ein völliges Nichts ist, nicht für ein anderes Niederes, weil sie das Letzte, nicht für ein anderes Höheres, weil für dies sein Niederes überhaupt nicht, zuletzt auch nicht für sich, weil sie nur Grenze. Man kann diese Ansicht von der Nichtigkeit der Materie als einen bedeutenden Fortschritt ansehen, welchen Plotinos in der Richtung der griechisch-orientalischen Philosophie machte, indem diese wohl damit enden mußte einzusehen, daß der alleinigen Wahrheit des Uebersinnlichen keine Wahrheit des Sinnlichen gegenüberstehen könne. Damit waren viele Schwankungen gehoben, welche diese Art der Philosophie bisher bewegt hatten. Aber es erhoben sich nun auch andere Schwierigkeiten für dieselbe, indem ihre ascetische Scheu vor der Materie damit gänzlich hätte verschwinden sollen. Daß dies beim Plotinos nicht ganz der Fall ist, gibt nur den Beweis dafür ab, daß auch die andere Richtung in einem dunkeln Bewußtsein selbst in der entgegengesetzten Richtung sich bemerklich macht. Das Ende der andern Richtung spricht sich in der Lehre von der übersinnlichen Anschauung des Einen aus. Nach den Ansichten des Plotinos ist überall in der Welt die übersinnliche Idee, welche nichts Anderes als ein Gedanke der Vernunft ist, ein Gedanke aber, welcher in sich das Ganze ausdrückt und welcher daher auch, so wie die Vernunft selbst das vollkommene Bewußtsein des obersten Princips in sich trägt. Denken wir uns also alle diese Wesen der Welt

unangefochten von irgend einer materiellen Beschränkung, welche ja doch nur nichtig ist, so sind alle Wesen in dieser Welt auch des vollkommenen Bewußtseins theilhaftig. Die Vernunft weiß, daß etwas vor ihr ist, aus welchem sie ist und daß etwas nach dem Ersten ist, welches sie selbst ist [1]). Aber freilich auch dieses Sein der Vernunft und der vernünftigen Wesen wird angefochten von der entgegengesetzten Richtung der Lehre. In der Emanation der Dinge ist das Ausgeflossene nicht für das Höhere, so also auch die Vernunft nicht für das Eine, das Niedere aber ist wieder nicht für die Vernunft, daher möchte ihr selbst nur übrig bleiben, etwas für sich zu sein. Aber es kann gar nicht angegeben werden, was sie für sich ist, indem sie ihre Wirklichkeit nur darin hat, daß sie ausfließt aus dem Andern und wieder andere Ausflüsse, ihre reinen Gedanken, aus sich erzeugt. Daher wird denn auch ihr Begehren für sich zu sein als thöriges Wagniß beschrieben, durch welches sie in das Nichtige eingeht und ihr wahres Sein verliert. Ihre Wahrheit dagegen wird darin gesucht, daß sie dem Einen sich zuwendet und mit ihm sich vereint, so daß ihr Für-sich-sein damit aufhören würde.

Wir dürfen wohl anerkennen, daß in beiden Richtungen dieser Lehre etwas Wahres liegt, und so treten denn auch viele wahre Gedanken in den Reden des Plotinos hervor, welche diesen die Liebe späterer Zeiten zugewendet haben, welche den Scharfblick und den tiefen Geist dieses Mannes verrathen. Es ist ein schönes Streben in ihm

---

1) V, 5, 2. καὶ εἴ τι πρὸ αὐτοῦ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο, ὅτι αὐτός.

nach dem Höchsten, was nur immer die Vernunft begehren mag. Er will uns die Wahrheit zueignen; sie ist unser Wesen; wir haben sie und dürfen sie in unserm Bewußtsein ergreifen. Es sind hier in dieser Welt nicht blos Abbilder, sondern auch wahre Tugend und wahre Wissenschaft. In der Seele sind sie und Alles, was in ihr auf reine Weise sich ausbildet, das ist auch dort; Alles aber, was dort ist, kann die Seele sich aneignen, so daß im Uebersinnlichen nichts ist, was nicht auch in dieser Welt, sobald wir die Seele zu ihr zählen, gefunden würde [1]). So ruft er denn unser Streben auf, unsere Seele auszubilden und sie auf das Höhere zu richten, sie über das Sinnliche und über die Selbstsucht zu erheben. Die Vernunft soll in uns thätig werden, um die niedern Begierden zu beherrschen, wie der Rath der Alten das unruhige Volk; wenn sie unthätig bleibt, so bemeistert sich das Schlechte der Herrschaft; bleiben wir dagegen unthätig gegen uns, so erzeugt sich die Thätigkeit gegen das Höhere [2]). Vor allen Dingen aber sucht Plotinos die Seele zur wissenschaftlichen Thätigkeit aufzurufen. Gegen diese erscheint

---

1) V, 9, 13. *εἶναι δὲ ψυχῆς ὄντως οὔσης ἑκάστης καὶ δικαιοσύνην δή τινα καὶ σωφροσύνην καὶ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ψυχαῖς, ἐπισιήμην ἀληθινήν, οὐκ εἴδωλα, οὐδὲ εἰκόνας ἐκείνων, ὡς ἐν αἰσθητῷ. — — — ὅσα μὲν οὖν ψυχὴ ἡ τοιαύτη ἐνταῦθα, ταῦτα ἐκεῖ. ὥστε εἰ τὰ ἐν τῷ αἰσθητῷ τὰ ἐν τοῖς ὁρωμένοις λαμβάνοιτο, οὐ μόνον ὄντα ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐκεῖ, ἀλλὰ καὶ πλείω. εἰ δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ λέγοιτο, συμπεριλαμβανομένων καὶ ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ, πάντα ἐνταῦθα, ὅσα κἀκεῖ.*

2) I, 1, 11. *ὅταν δὲ ἀργῇ εἰς ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω.* VI, 4, 15.

ihm jede andere Thätigkeit gering. Er will Alles in der Welt auf Theorie zurückführen; denn Alles geschieht ja nur durch das Schauen der Seele auf das Urbild, von welchem sie abstammt. Und so verfolgt er denn die Idee der Wissenschaft in ihrer höchsten Bedeutung. Sie ist nicht eine Abbildung des Wahren, welche von dem Wahren selbst verschieden und außer dem Wahren wäre, denn sonst würde sie eben nicht das Wahre enthalten, und wenn sie in einer solchen Abbildung das Wahre erreicht zu haben meinte, so würde sie nur in einer doppelten Täuschung sein. Daher muß die wahre Wissenschaft der Vernunft das Uebersinnliche und Wahre in sich selbst enthalten und mit ihm eins sein [1]). Diese wahre Erkenntniß der Vernunft bedarf denn auch keiner äußern Beglaubigung, selbst nicht des Beweises, welcher doch immer wieder auf ein unmittelbar Gewisses zurückgehen muß; sondern die Vernunft ist sich selbst gegenwärtig und einleuchtend und nichts ist ihr gewisser, als sie selbst [2]). Es versteht sich, daß hier

---

1) V, 5, 1. *εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα δοίη τις ταῦτα ἕξω εἶναι καὶ τὸν νοῦν αὐτὰ οὕτως ἔχοντα θεωρεῖν, ἀναγκαῖον αὐτῷ μήτε τὸ ἀληθὲς αὐτῶν ἔχειν διεψεῦσθαί τε ἐν ἅπασιν οἷς θεωρεῖ. τὰ μὲν γὰρ ἀληθινὰ ἂν εἴη ἐκεῖνα, θεωρήσει τοίνυν αὐτά, οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών. τὸ τοίνυν ἀληθινὸν οὐκ ἔχων, εἴδωλα δὲ τοῦ ἀληθοῦς παρ' αὐτῷ λαβὼν τὰ ψευδῆ, ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές. εἰ μὲν οὖν εἰδήσει, ὅτι τὰ ψευδῆ ἔχει, ὁμολογήσει ἄμοιρος ἀληθείας εἶναι, εἰ δὲ καὶ τοῦτο ἀγνοήσει καὶ οἰήσεται τὸ ἀληθὲς ἔχειν οὐκ ἔχων, διπλάσιον ἐν αὐτῷ τὸ ψεῦδος γενόμενον πολὺ τῆς ἀληθείας αὐτὸν ἀποστήσει.* Ib. 2; 9, 5; VI, 6, 6.

2) V, 5, 1; 2.

von der einen Wissenschaft und von der vollen Vernunft, welche Alles umfaßt, die Rede ist. Und wir mögen auch hierin einen Gedanken finden, welchen Plotinos mit Liebe verfolgt, daß die Seele in der wahren Wissenschaft in der That das Ganze zu umfassen vermag, einen Gedanken, dessen Wahrheit er in mehrern Beziehungen einleuchtend darzustellen weiß. Er bemerkt hierbei nach dem Vorgange des Numenios einen wichtigen Unterschied zwischen dem Körperlichen oder Sinnlichen und zwischen dem Vernünftigen. Das Körperliche nämlich kann nicht wahrhaft in Eins gehen, im Raume ist es getrennt und seine Theile fallen auseinander, den Raum, welchen das Eine einnimmt, kann nicht zugleich das Andere erfüllen. Aber anders ist es mit den Gedanken der Seele; sie gehen in die eine Wissenschaft zusammen und indem wir den einen besitzen, können wir zugleich im Besitze des andern sein. Nach einer solchen Wissenschaft strebt nun eben Plotinos, welche alle wahre Gedanken umfaßt und zu einem Gedanken vereinigt. Und eben dasselbe, was von dem einzelnen Gedanken gilt in der einzelnen Seele, das gilt nicht weniger von dem Verhältnisse der einzelnen Seelen zu einander. Sie bilden nicht eine jede für sich ein abgeschlossenes Ganzes, sondern in ihrem vernünftigen Zusammenleben erzeugen sie in geistiger Gemeinschaft Einsicht und Wissenschaft, und wenn sie darin das Gute besitzen, so besitzen sie es nicht eine jede einzelne mit Ausschluß der übrigen und nicht die eine hat einen Theil desselben, welcher den übrigen nicht zukommt, sondern alle berühren es auf gleiche Weise, so daß kein Hinderniß vorhanden ist, daß sie nicht alle dasselbe haben und in ihm Eins sein könnten. So ist die

Natur der Seele in der That unendlich, weil die eine Seele von der andern in ihrem vernünftigen Besitze nicht beschränkt wird [1]).

Wenn diese Gedanken auch nicht völlig neu sind, so dürfen wir dem Plotinos doch die Ehre nicht absprechen, sie entschiedener verfolgt zu haben, als seine Vorgänger, und wir würden sie ihm hoch genug anzuschlagen haben, wenn er sie in Verbindung zu bringen gewußt hätte mit der Entwicklung, mit dem vernünftigen Leben der Seele. An dieser Aufgabe aber scheitert seine ganze Lehre. Sie zu lösen verhindert ihn die Scheu, welche er überall blikken läßt, die Vernunft in uns als eine werdende und im sinnlichen Leben sich entwickelnde anzuerkennen. Die Vernunft, im wahren Sinne des Wortes genommen, sollen wir nicht als ein Vermögen betrachten, sonst würde sie

---

1) VI, 4, 4. *διέστησαν γὰρ* (sc. *αἱ ψυχαί*) *οὐ διεστῶσαι καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐκ ἀλλοτριωθεῖσαι. οὐ γὰρ πέρασίν εἰσι διωρισμέναι, ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστῆμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ. καὶ ἔστιν ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας. οὕτως ἐστὶν ἄπειρος ἡ τοιαύτη φύσις.* Ib. 5, 10. *οὐ δὲ ὅλον ἐγώ, ὅλον δὲ καὶ σύ, ἀποσπασθὲν ἑκάτερον ἑκατέρου. μιμοῦνται δὲ καὶ ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος, ὡς εἰς ἓν τὸ φρονεῖν ἰόντων. καὶ χωρὶς ἕκαστος εἰς τὸ φρονεῖν ἀσθενής, συμβάλλων δὲ εἰς ἓν πᾶς ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει τὸ φρονεῖν ἐγέννησε καὶ εὗρε. — — — καίτοι καὶ ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐφαπτόμεθα τοῦ ἀγαθοῦ, ἔχρην ἐνθυμεῖσθαι. οὐ γὰρ ἄλλου μὲν ἐγώ, ἄλλου δὲ σὺ ἐφάπτῃ, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ. — — — τί δὲ καὶ ἐμπόδιον τοῦ εἰς ἕν; οὐ γὰρ δὴ τὸ ἕτερον ἀπω θεῖ θάτερον, τόπον οὐ παρέχον, ὥσπερ οὐχ ὁρῶντες πᾶν μάθημα καὶ θεώρημα καὶ ὅλως ἐπιστήμας πάσας ἐπὶ ψυχῆς οὐ στενοχωρουμένας. ἀλλ' ἐπὶ οὐσιῶν, φήσει τις, οὐ δυνατόν. ἀλλ' οὐ δυνατὸν ἦν ἄν, εἴπερ ὄγκοι ἦσαν αἱ ἀληθιναὶ οὐσίαι.*

von der Vernunftlosigkeit zur Vernunft kommen, sonst würde ihr die Vernunft nur etwas Fremdes, Angekommenes sein. Auch das wahrhaft Seiende, der Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß soll nicht ein Gewordenes sein, weil ihm sonst das Seiende nur als ein Fremdes angekommen sein würde [1]). So stören ihn die entgegengesetzten Richtungen seiner Lehre, die fruchtbaren Gedanken, welche er blicken läßt, zu einem richtigen Verständniß, zu einem vollständigen Leben zu entwickeln. Er hat jene Richtungen nicht zu vereinen gewußt, weil er überhaupt nur in den Gedankenkreisen stehen bleibt, welche schon vor ihm sich ausgebildet hatten. Daß er diese Gedankenkreise, welche in seiner Zeit in eine lebhaftere Berührung gekommen waren, als jemals früher, in Widerspruch gegen einander begriffen fand, regte ihn zwar zu einer lebhaften Thätigkeit auf, aber nur um diesen Widerspruch sich zu verbergen. Erfinderisch ist seine Seele nicht; man wird keinen neuen Begriff bei ihm nachweisen können.

Am schwächsten zeigt sich die Philosophie des Plotinos in den einzelnen Untersuchungen. Er lebt ganz im Allgemeinen, in den dialektischen Fragen über die höchsten Principien, welche wir dargelegt haben. Unaufhörlich wälzt er diese hin und her; in unzähligen Wiederholungen, mit wenig Abwechslung stellt er sie dar. Daran knüpft er auch wohl Begriffe einer mehr besondern Bedeutung an;

---

1) V, 9, 5. *δεῖ δὲ νοῦν λαμβάνειν, εἴπερ ἐπαληθεύσομεν τῷ ὀνόματι, μὴ τὸν δυνάμει, μηδὲ τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα. — εἰ δὲ μή, ἐπακτὸν τὸ φρονεῖν ἔχει. — — — διὸ καὶ ὄντως ὄντα· ἢ γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα ἐπακτῷ χρήσεται τῷ ὄντι.*

man merkt es ihnen aber bald an, daß sie frühern Untersuchungen entnommen sind; für den Charakter seiner Philosophie sind sie von keiner Bedeutung. Außer der Dialektik kennt er zwar zwei andere Theile der Philosophie, die Physik und die Ethik, über deren Verhältniß jedoch zur Dialektik er gar nicht im Reinen gewesen zu sein scheint. Nur so viel ist ihm gewiß, daß sie geringern Werthes als die Dialektik sind; dieser Theil allein ist das Ehrenwerthe [1]). Höchst unbedeutend sind auch seine Untersuchungen, welche wir den übrigen Theilen der Philosophie zurechnen könnten. Indem ihm das Körperliche und das natürliche Werden nur wie ein leeres Schattenbild der Seele erschien, konnte der natürliche Zusammenhang der Welt und des bedingten Daseins in ihr nur als eine Sympathie der Seelen sich ihm darstellen [2]), welche wie von einer magischen Anziehung zu ihren Körpern geführt werden und wie in magischer Kunst mit dem Ganzen in Verbindung stehen, durch Liebe und Haß wechselsweise zauberhaft auf einander einwirken [3]). So löst sich ihm alle Physik in magische Beziehungen, in eine Sympathie der Seelen auf. Alle ethische Lehren von der andern Seite haben ihm nur diese Bedeutung, daß wir aus den natürlichen Banden des bedingten und nothwendigen Daseins, aus der Zauberei des praktischen Lebens uns loslösen sollen; jede Tugend ist nur eine Reinigung vom

---

1) I, 3, 6. *μέρος οὖν τὸ τίμιον· ἔχει γὰρ καὶ ἄλλα φιλοσοφία κτλ.*

2) IV, 3, 8; 9, 2.

3) IV, 3, 13; 4, 26; 40.

Körperlichen oder Sinnlichen [1]), und so verliert sich ihm denn die ganze Sittenlehre in Ascetik.

Hiermit sehen wir denn, daß die Sokratische Philosophie, welche darin besonders ihre Kraft bewiesen hatte, daß sie das ungeordnete Zusammensein des Philosophischen zu einem organischen, in drei Theile gespaltenen Ganzen auszuarbeiten wußte, sich wieder in eine große Masse verlor, welche das philosophische Interesse nur noch bei den allgemeinsten Forschungen über die ersten Gründe aller Dinge festzuhalten verstand. Die Philosophie beginnt mit der Forschung nach den ersten und allgemeinsten Gründen, je mehr sie sich ausbildet, um so mehr bemerkt sie auch, daß ihre Forschung, um jene an den Tag zu bringen, in das Besonderste eingehen muß; wenn sie alsdann in Verfall geräth, so kann sie das Besondere nicht mehr schätzen und findet nur noch das Allgemeine beachtungswerth. Wie sehr uns auch das Hervorblitzen einzelner wahrer und kräftiger Gedanken in den Schriften des Plotinos erfreuen möge, so können doch nur Blinde oder Verblendete die Zeichen des Alters übersehen, welches die griechische Philosophie in diesen Hervorbringungen bekundet. Die gänzliche Formlosigkeit ihrer Untersuchungen, der geringe Antheil, welchen sie an den einzelnen wissenschaftlichen Erkenntnissen nehmen, der Mangel an Erfindung neuer Begriffe, das Unvermögen, auseinanderstrebende Richtungen, welche sich unverkennbar gezeigt hatten, durch einen kräf-

---

1) I, 6, 6. *ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις· καὶ ἡ φρόνησις αὐτή κτλ.*

tigen Gedanken zu bewältigen, beweisen uns deutlich, daß wir in dem Plotinos zwar einen ausgezeichneten Mann seiner Zeit und seines Volkes, aber einer alternden Zeit, eines seiner Auflösung unhaltbar entgegeneilenden Volkes zu erblicken haben.

Zweites Capitel.

Fortgang der Neu-Platonischen Lehre.

Nach der Lebensbeschreibung des Plotinos, welche uns sein Schüler Porphyrios gegeben hat, zeichnete sich unter dessen zahlreichen Schülern Niemand mehr aus als Amelios und Porphyrios selbst. Von dem Erstern ist uns zu wenig bekannt, als daß wir seine philosophische Wirksamkeit würdigen könnten, dagegen haben wir dem Letztern einige Aufmerksamkeit zu schenken, einem Manne, der zur Ausbreitung der Plotinischen Lehre unstreitig das Meiste beigetragen hat.

Porphyrios, ein Syrer, mit vaterländischem Namen Malchos genannt, welchen er selbst in das Griechische übersetzte, war zu Batanea [1]) im Jahre 233 n. Chr. geboren. Er hatte zum Lehrer in der Grammatik und Rhetorik besonders, aber auch in der Neu-Platonischen Philosophie den Longinos. Als er in seinem dreißigsten Jahre zum Plotinos nach Rom kam, setzte er anfangs der Lehre

1) S. Fabric. bibl. Gr. V, p. 725 not. Harl.

desselben früher aufgefaßte Meinungen über den Sinn der Platonischen Ideenlehre entgegen, von dem Amelios aber, seinem Mitschüler, nach Aufforderung des Plotinos widerlegt, schloß er sich immer enger an die Lehren seines Meisters an, bei welchem er sechs Jahre lang zu Rom verweilte. Ein Anfall von Melancholie, welcher ihn in die Gefahr brachte sich das Leben zu nehmen, wurde durch eine Reise nach Sicilien geheilt, wo er bis nach dem Tode des Plotinos verweilte. Darauf kehrte er nach Rom zurück, wo er durch seine Beredtsamkeit sich auszeichnete und bis zu seinem Tode in hohem Alter geblieben zu sein scheint [1]).

Porphyrios ordnet sich selbst dem Plotinos unter, wenn er erzählt, daß er selbst achtundsechszig Jahre alt nur einmal die Vereinigung mit Gott erfahren habe, welche jenem während ihres sechsjährigen Zusammenlebens viermal widerfahren sei [2]). Welchen Glauben mußte er seinem Lehrer schenken, wenn er so lange ihm vertrauen konnte, ohne die Bestätigung dessen erfahren zu haben, auf welchem seine ganze Lehre beruhte. Er scheint dieser ganz ergeben gewesen zu sein. So lange er lebte, hatte sie an ihm die kräftigste Stütze. Er wirkte für sie durch die Anordnung und Herausgabe der Plotinischen Enneaden, durch sein lobpreisendes Leben des Plotinos, durch Erklärungen, durch einen kurzen Auszug ihrer Hauptsätze, wie er der Schule sehr erwünscht sein mußte [3]). Er suchte

1) Eunap. v. Porph.; Porph. v. Plot. 1; 2; 3; 7; 11; 12.
2) V. Plot. 18.
3) *Πορφυρίου αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί.* Wir werden sie nach der Ausgabe von Holstenius citiren.

sie überdies in vielen besondern Untersuchungen theils zu befestigen, theils auf bisher wenig beachtete Gegenstände auszubreiten. In der ersten Art war wahrscheinlich sein Werk gegen die Christen angelegt, in welchem diese beschuldigt wurden, die Lehre Christi verfälscht zu haben, während Christus selbst vom Porphyrios als ein ausgezeichneter Weiser betrachtet wurde [1]). Zu dem andern Zweck dienten Erklärungen Platonischer und Aristotelischer Schriften, Werke über die Uebereinstimmung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, über die Philosophie, welche aus Orakeln, aus dem Homeros gezogen werden kann, eine Geschichte der Philosophie, welche recht eigentlich dazu bestimmt sein mochte, alle frühere philosophische Untersuchungen in dem Lichte seiner Schule erscheinen zu lassen [2]), und mehrere andere Abhandlungen, von welchen uns genug erhalten ist, um daraus den Charakter seiner Philosophie kennen zu lernen. Nicht wenig mochte die rhetorische Bildung des Porphyrios, welcher für seine Zeit gut genug, einfach und faßlich schrieb, dazu beitragen, der Philosophie seines Lehrers Freunde und Anhänger zu verschaffen.

Aber wie Vieles und Wichtiges er auch für seine Partei gethan haben mag, doch konnte ihm dies ihren dauernden Beifall nicht erwerben. Das Füllhorn seiner Gelehrsamkeit, die Süßigkeit seiner Rede werden gebührend erhoben; aber man vergißt auch nicht hinzuzusetzen, daß er

1) Man weiß dies aus seiner Schrift *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*. Euseb. dem. ev. III, 6 p. 134 ed. Colon. 1688.

2) Das Leben des Pythagoras wird wohl nicht mit Unrecht als ein Theil dieser Geschichte betrachtet.

in seinen Lehren sich nicht gleich geblieben sei [1]). Wir können dies nicht einigen Verschiedenheiten der Lehrart zuschreiben, welche bei seiner rednerischen Art leicht unterlaufen konnten, welche aber den Anhängern seiner Schule bei der Flüchtigkeit und Ungenauigkeit ihres wissenschaftlichen Treibens keinen großen Anstoß gegeben haben würden; es mußte wohl ein wichtigeres und allgemeineres Aergerniß sein, welches er ihnen gab, um sie zu dieser Anklage gegen einen geehrten Lehrer zu bewegen. Auf ein solches werden wir hingewiesen, wenn uns bemerkt wird, daß er zwischen der Theurgie und Philosophie geschwankt habe, indem er die erstere zwar nicht gänzlich verwarf, ihr aber den höchsten Werth beizulegen zögerte [2]). Etwas Aehnliches mochte ja auch wohl Plotinos gemeint haben; er hatte aber in seinen philosophischen Abhandlungen, die weniger mit dem Leben seiner Zeit zu thun haben, als mit den allgemeinen Untersuchungen der Wissenschaft, keine Veranlassung gefunden, hierüber sich entschieden auszusprechen. Daher konnte man ihn gelten lassen [3]); Porphyrios dagegen trat in einen schweren Kampf gegen die Meinungen seiner Zeit und seiner Schule, indem

---

1) Eunap. v. Porph. gegen das Ende. *πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστι ἕτερόν τι δοξάζειν, ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν.* So urtheilen auch Euseb. pr. ev. IV, 10; Jambl. ap. Stob. ecl. I, p. 866 über Einzelnes.

2) August. de civ. D. X, 9. Ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare.

3) Doch wird auch er mit seinem Schüler Amelios, in ähnlicher Weise wie Porphyrios, vom Jamblichos a. a. O. getadelt.

er ohne Hehl die Philosophie höher zu stellen wagte, als den Aberglauben des volksthümlichen Polytheismus. Hierüber Einiges zu bemerken ist für die Geschichte der Neu-Platonischen Philosophie unumgänglich nöthig.

In den Sätzen, in welchen Porphyrios die Lehre seiner Schule kurz zusammenstellt, hebt er ganz besonders den Unterschied zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen hervor. Das Unkörperliche beherrscht das Körperliche und ist daher, obgleich nicht im Raum, doch überall seiner Kraft nach gegenwärtig; das körperliche Sein kann es nicht verhindern den Körpern gegenwärtig zu sein, welchen es will [1]). Daher hat auch die Seele das Vermögen, überallhin ihre Kraft auszustrecken; sie ist von unendlicher Kraft und ein jeder Theil derselben, wenn er von Vermischung mit der Materie rein ist, vermag Alles und ist überall gegenwärtig [2]). Es ist klar, wie diese Sätze nach der magischen Wirksamkeit hinstreben, welche auch Plotinos der Geisterwelt auf die Körperwelt zugeschrieben hatte. Die natürliche Wirksamkeit körperlicher Kräfte erscheint dagegen als etwas ganz Untergeordnetes. Die Wirkung in die Ferne wird ausdrücklich die allein wesentliche Wirkung genannt. Nicht Alles, was auf ein Anderes wirkt, wirkt durch Annäherung und Berührung, sondern auch das, was durch Annäherung und Berührung wirkt,

1) Sent. (*αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί*) 2; 3; 28. *οὐδὲν πρὸς τὸ ἀσώματον τὸ καθ' ἑαυτὸ ἡ τοῦ σώματος ἐμποδίζει ὑπόστασις πρὸς τὸ μὴ εἶναι, ὅπου βούλεται καὶ ὡς θέλει.* Ib. 29.

2) Sent. 39. *ἀπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. — — — τοῦ τυχόντος μέρους πάντα δυναμένου, ὅταν σωμάτων καθαρεύῃ.*

bedient sich hierzu nur nebenbei der Annäherung [1]). Bei einer solchen Ansicht konnte es dem Porphyrios nicht schwer werden, mit vielen abergläubischen Meinungen sich zu befreunden; man sollte glauben, sie lege es eben auf Begünstigung solcher Meinungen an. Auch finden wir allerdings mancherlei, was uns in dieser Ansicht bestärken könnte. Es ist besonders die Lehre von den Dämonen, welche in dies Gebiet einschlägt. Sie werden als Luftwesen geschildert, welche keine bestimmte Gestalt haben und daher unsichtbar sind; die guten Dämonen beherrschen die Luft, die bösen aber werden von ihr beherrscht; sie bedürfen der Nahrung; sie sind auch nicht ewig. Da wir nicht von allem Leiden frei sind, müssen wir selbst die bösen Dämonen zu gewinnen suchen durch Opfer. Durch Zauberei kann man Gewalt über sie gewinnen. Auch auf die Seelen der Verstorbenen, welche noch um ihren verlassenen Körper herumschweben, soll eine nekromantische Einwirkung stattfinden [2]). Allein untersuchen wir diese Lehren des Porphyrios genauer, so finden wir sie in keiner engen Verbindung mit seiner Philosophie. Er nimmt sie nur als Meinungen des Volkes auf, welchen er nicht wagt seinen Glauben zu versagen. Selbst der Verehrung der Volksgötter ist seine Philosophie nicht sehr geneigt; die Thieropfer verwirft er; er verehrt einen obersten und rei-

1) Ib. 6. *οὐ τὸ ποιοῦν εἰς ἄλλο πελάσει καὶ ἀφῇ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, ἀλλὰ καὶ τὰ πελάσει καὶ ἁφῇ τι ποιοῦντα κατὰ συμβεβηκὸς τῇ πελάσει χρῆται.*

2) De abst. II, 38; 39; 41; 43; 47. Porphyrios sieht mit dem Plotinos unser ganzes Leben im Körper als eine Bezauberung an. Ib. I, 28.

nen Gott; er will einen Gottesdienst, der nur in reinen Worten und reinen Gedanken bestehe. Erst nachdem ihm die sittliche Vorschrift sich ergeben hat, daß wir das Göttliche nach vaterländischer Weise verehren sollen [1]), kommt er auf die Lehre von andern Göttern, als dem Höchsten, nicht nur übersinnlichen, sondern auch sichtbaren Göttern, an welche sich alsdann auch Dämonen und andere Unterabtheilungen höherer Wesen anschließen. An die Verehrung der Götter in der sichtbaren Welt knüpft sich zuerst die Meinung an von der Nothwendigkeit eines Gottesdienstes, welcher das Feuer der Altäre anzündet, obgleich auch diesen Göttern keine Thiere geschlachtet werden sollen [2]).

Wir finden den Grund, weswegen Porphyrios dem Aberglauben seiner Zeit wenig geneigt ist, in der sittlichen Richtung seiner Philosophie. Diese verknüpft sich ihm, wie seinem Lehrer, mit der Achtung vor der Kraft der Vernunft, welche sich über die Naturgewalt und über die magischen Wirkungen der Dämonen erhebt. Zwar hat das Fleisch über uns Gewalt, aber wenn das Böse in uns ist, so sollen wir nicht das Fleisch beschuldigen, sondern unsere Seele. Zwar wird den Dämonen nicht selten das Böse in uns zugeschrieben; das größeste Uebel besonders, welches sie uns zufügen können, ist, daß sie uns irrige Gedanken über die Götter einflößen [3]); aber der Geist des Philosophen weiß doch über alle solche leidende Zustände

1) Ad Marcellam 18. Sent. 30 wird der Unglaube mit der Sünde zusammengestellt.
2) De abstin. II, 34; 36; 38.
3) Ib. 40; ad Marc. 12; 21; 24; 29.

sich zu erheben. Er bedarf der Wahrsagung nicht, weil er von allen solchen Dingen entfernt ist, in welchen Wahrsagungen Nutzen bringen können. Die Weisheit ist dem Glücke nicht unterworfen; die Philosophie taugt nichts, welche uns von den leidenden Eindrücken nicht befreit, so wie die Arzneikunst nichts taugt, welche die Krankheiten nicht heilt [1]). Nicht nur die äußern Handlungen, welche körperliche Güter uns zueignen, gleichsam ein äußeres Kleid, sollen wir ablegen, sondern auch dies innere Kleid der Begehrungen, welche auf solche Dinge sich beziehen, um dadurch der Seele wahre Ruhe und Frieden zu gewinnen [2]). So wendet sich ihm denn sein ganzes Bestreben der sittlichen Uebung zu, welche uns von den leidenden Stimmungen unserer Seele befreien soll; diese betrachtet er als die schrecklichsten und gottlosesten Tyrannen, von welchen er uns gern erlösen möchte, selbst mit Verlust unseres ganzen Körpers [3]). Da wir uns von diesem nicht ganz befreien können, so sollen wir doch unsere sinnlichen Begierden so viel als möglich beschränken; dadurch würden wir Gott am ähnlichsten werden. Daher verwirft er auch das Tödten der Thiere und den Genuß der Fleischspeisen, zwar auch aus Gründen der Gerechtigkeit und des Mitleidens [4]), besonders aber um uns zur Enthaltsamkeit

1) Ad Marc. 31; de abst. II, 52.

2) De abst. I, 31.

3) Ad Marc. 34.

4) De abst. III, 1; 2; 19; 26. Die Thiere nämlich sind uns verwandt und fühlen den Schmerz. Die falsche Meinung, daß die Thiere keine Vernunft hätten, wird auf unsere Selbstliebe zurückgeführt.

aufzufordern. Noch ähnlicher würden wir Gott werden, wenn wir auch der Pflanzen schonen könnten und ihrer Nahrung nicht bedürften [1]). Das Beispiel der Juden führt er seinen Landsleuten zu Gemüthe, welche wenigstens des Essens vom Opferthiere sich enthalten; noch mehr aber sind die Aegypter, die weisesten der Menschen, zu loben, welche von ihrer Verwandtschaft mit den übrigen Thieren überzeugt keine Thiere tödten, sondern vielmehr die Bilder der Thiere als Nachahmung des Göttlichen zur Verehrung aufstellen. Es ist nicht zu verkennen, wie er durch diese ascetische Richtung in einen Streit gegen die Gebräuche der öffentlichen vaterländischen Religion gerieth. Er sucht denselben nur abzulehnen, indem er die gegenwärtige Gottesverehrung als eine Ausartung darstellt. Sehr entschieden ist er der Ansicht, daß wir in der gegenwärtigen Zeit weit abgewichen sind von der alten Unschuld und Reinheit des Lebens, welche im goldenen Zeitalter war. Jenes goldene Geschlecht aß keine Fleischspeisen und tödtete keine Thiere; ihm sollen wir nachahmen, wie es Pythagoras that [2]).

Wird nun Porphyrios von dieser sittlichen Ansicht den Gebräuchen seiner vaterländischen Religion entfremdet, so zieht ihn nicht weniger sein Streben nach einer Gemeinschaft mit dem höchsten Gott von ihnen ab. Die Philosophie, welche uns zu dem Höchsten erheben soll, kann dies allein durch die Vernunft und über die Vernunft hinausgehend; kaum gelangt man zur Wahrnehmung Got-

1) Ib. 27.

2) Ib. II, 26; 27; III, 27; IV, 2.

tes durch ein heiliges Leben[1]). Ihm dürfen wir nichts Materielles opfern; denn alles Materielle ist etwas Unreines; kein Wort ist ihm gemäß, kein Gedanke, welcher irgend etwas von leidenden Gemüthszuständen an sich trägt. Daher sollen wir auch nicht vor Ungeweihten, nicht in öffentlicher Versammlung von ihm reden, vielmehr nur durch reines Schweigen und durch reine Gedanken sollen wir ihn verehren und ihn schauen in dem Leidenlosen unserer Seele. Nur an die übersinnlichen Götter mögen wir unser Gebet, unsern Hymnos richten[2]). Porphyrios unterscheidet vier Tugenden oder vier Grade der Tugend, von welcher der niedrigste die politische Tugend ist, die Tugend eines guten Menschen, in welcher er seine Leidenschaften mäßigt (μετριοπάθεια); höher ist die reinigende Tugend, welche die Seele des einzelnen Menschen von Leidenschaften völlig befreit und zur Apathie führt; ihr Ziel ist Verähnlichung mit Gott, durch sie werden wir dämonische Menschen oder gute Dämonen. Größeres aber soll der Mensch erreichen, indem er ganz der Seele in Erkenntniß sich weiht und dadurch zum Gott wird, ja zuletzt nur der Vernunft lebt, die Tugend der Vernunft gewinnt und so der Götter Vater, mit dem Einen eins wird[3]). Bei einer solchen Ansicht konnte ihm auf jeden Fall der öffentliche Gottesdienst nur als etwas sehr Untergeordnetes erscheinen.

Indem er nun aber bei der Denkart seiner Schule

1) Ib. I, 39; 57.

2) De abst. II, 34; ad Marc. 15.

3) Sent. 34.

nicht umhin konnte, auf die verschiedenartigsten Formen der Gottesverehrung verwiesen zu werden, welchen in Verbindung mit Wahrsagekunst, mit Zauberei und anderen trügerischen Künsten der größeste Werth beigelegt wurde, mußte er auch auf viele Widersprüche stoßen, welche zum Theil in diesem Aberglauben selbst, noch mehr aber zwischen ihm und der philosophischen Gottesverehrung seiner Schule lagen. Noch war das philosophische Interesse, vom Plotinos angefacht, in ihm zu lebendig, als daß er anders als zu dessen Vortheil gegen den Aberglauben seiner Zeit sich hätte entscheiden können. Er suchte zwar sich diesem anzuschmiegen; er wagte nicht ihn geradezu zu verwerfen, aber er konnte den Zweifel gegen die Richtigkeit seiner Voraussetzungen nicht unterdrücken. Dieser machte sich Luft in seinem Briefe an den ägyptischen Propheten Anebos in einer Reihe von Fragen, über welche er sichere Auskunft zu erhalten wünscht. Es ist dem Porphyrios schon anstößig, daß Götter angenommen werden sollen, wie die Gestirne, welche einen begrenzten Körper haben, während doch ihre Kraft untheilbar und unbegrenzt sein soll; noch mehr aber, daß sie als dem Leiden unterworfen gedacht werden, wenn man ihren Zorn besänftigen, ihre Erscheinung herbeirufen, sie durch Drohungen zwingen will. Wie mag man einige der sichtbaren Götter wohlthätig, andere böswillig nennen? Woran soll man die Gegenwart eines Gottes, eines Engels oder Erzengels, eines Dämon, eines Archon oder einer Seele unterscheiden? Denn von allen diesen Erscheinungen wird Gleiches erzählt. Die verschiedenen Arten der Wahrsagung bieten ihm eben so viele Räthsel dar, da es ihm nicht glaublich ist, daß

die Götter in so nichtige Dinge, wie zur Wahrsagung gebraucht werden, zum Dienste der Menschen sich herablassen sollten. Unglaublich erscheint es ihm, daß die Götter von Thieropfern herbeigelockt werden sollten, während die Priester sich selbst der Fleischspeisen enthalten, daß sie durch unsinnige Drohungen, den Himmel zu verwirren, die Geheimnisse der Isis zu verrathen und dergleichen mehr, geschreckt werden sollten, zu theurgischen Künsten sich herzugeben und sogar Ungerechtes im Dienste der Beschwörer zu vollbringen. Was haben die sinnlosen und barbarischen Worte für eine Macht, welche in den Beschwörungsformeln gebraucht werden? Warum werden alle diese Künste zu so nichtswürdigen Dingen angewendet, wie zu Kauf und Verkauf, zur Schließung einer Heirath, zur Auffindung eines entlaufenen Sklaven? Dies scheint nicht der richtige Weg zur Glückseligkeit zu sein. Am Schlusse dieser Zweifel verbirgt daher Porphyrios seine Vermuthung nicht, daß die Aegypter überhaupt im Irrthum über das göttliche Wesen sein möchten und über die wahren Mittel, zur Vereinigung mit ihm zu gelangen. Er gibt zu verstehen, es möchten wohl nur leere Vorstellungen der Menschen sein, Täuschungen von Gauklern oder auch bösen Dämonen erregt, aber nicht wahre Erscheinungen der Götter oder der guten Dämonen, welche uns zu solchen Künsten der Theurgie verleiteten [1]).

Es waren in der That kühne Zweifel, welche Por-

1) Epist. ad Aneb. Die Gründe, welche Tiedemann (Geist der spec. Phil. III, S. 454) gegen die Echtheit dieses Briefes vorgebracht hat, sind höchst unbedeutend.

phyrios in einer solchen Zeit, einer solchen Schule angehörig zu äußern gewagt hatte. Er gefährdete dadurch seinen ganzen Ruhm, sein ganzes Ansehen bei seiner Schule; sie konnten ihm nicht ungeahndet hingehen. Wir halten sie für den Erguß seines spätern Alters, als er schon zu bemerken anfangen mochte, daß der Aberglaube, welchem er früher nachgegeben, welchen er selbst begünstigt hatte, alle Grenzen zu überschreiten im Begriff sei. Wenn er dadurch dessen Ausschweifungen einzuhalten gedachte, so hat er den Eindruck, welchen solche Zweifel machen konnten, bei weitem überschätzt. Es ist eine Gegenschrift vorhanden, welche bei den spätern Neu-Platonikern in großem Ansehen stand, welche sogar dem berühmtesten Schüler des Porphyrios, dem Jamblichos, zugeschrieben wurde, nicht ungeschickt angelegt, nicht nur geeignet, die Zweifel des Porphyrios zu widerlegen, sondern auch durch den Schein eines wissenschaftlichen Zusammenhanges und besonders einer völligen Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der Neu-Platonischen Schule dem heidnischen Aberglauben in seiner ganzen Ausdehnung eine starke Stütze zu geben. Es ist dies die Antwort des Lehrers Abammon auf den Brief des Porphyrios an den Anebos*). Sie vertheidigt fast alle Gebräuche der Theur-

*) Die Annahme Thom. Gale's, welcher diese Schrift unter dem Titel de mysteriis Aegyptiorum herausgegeben hat, und nach ihm Mehrerer, daß Jamblichos ihr Verfasser sei, beruht auf schwachen Gründen. Proklos hielt sie für ein Werk des Jamblichos, was in der That wenig beweist. Meiners hat dagegen (comment. soc. reg. Gotting. vol. IV, p. 50 ff.) nicht unbedeutenden Einspruch gethan. Wir halten uns aber davon

gen, der Wahrsager und Zauberer und sucht sie mit den Grundsätzen der Neu-Platonischen Schule über die Verehrung eines höchsten Gottes und reiner, von allem Bösen entfernter Götter zu vereinigen. Einer der gewöhnlichen Kunstgriffe, welchen sie hierzu gebraucht und welcher ja freilich von der weitesten Anwendung ist, besteht in der Hinweisung darauf, daß alle Einwürfe, welche gegen die wunderbaren Kräfte der Theurgie und gegen die Begriffe von göttlichen Dingen, welche die Theurgie vorauszusetzen scheint, gerichtet würden, nur auf Begriffen und Schlüssen des Verstandes beruhten, welche gar keine Gültigkeit für die Anschauung des Göttlichen hätten*). Von wie gefährlicher Anwendung dieser Grundsatz ist, wenn er ohne weitere Beschränkung, ohne gehörige Unterscheidung geltend gemacht wird, das tritt sehr deutlich in den Folgerungen dieses Neu-Platonikers hervor. Er will nicht zugeben, daß man unterscheidende Merkmale zwischen Göttern und Dämonen und andern Wesen höherer Art aufstellen dürfe, obgleich er selbst natürlich von solchen sich nicht frei erhalten kann. Wenn Porphyrios den Einwurf gemacht hatte, daß die Theurgie voraussetze, daß die Götter durch den Gehorsam gegen die Einwirkungen des Theurgen in einen leidenden Zustand versetzt würden, so macht sein Gegner ihm den Vorwurf, daß er hier-

überzeugt, daß sie von einem Zeitgenossen des Jamblichos herrührt. Dies beweist besonders die Art, wie ihr Verf. die Lehre des Plotinos vertheidigt, daß die Seele leidenlos sei, während die meisten spätern Neu-Platoniker vom Jamblichos an diese Lehre bestritten.

*) De myst. Aeg. I, 3.

bei eine Unterscheidung zwischen dem Leidenden und dem Leidenlosen in Anwendung bringe, welche auf die höhern Wesen nicht passe, obgleich er selbst dieselbe Unterscheidung nicht selten von göttlichen Dingen gebraucht. Die Lehre dagegen von der mystischen Vereinigung unserer Seele mit dem Guten dehnt er auf solche Weise aus, daß daraus auch unsere mystische Vereinigung mit allen höheren Wesen folgt, für deren Dasein also auch kein Beweis gefordert werden dürfe, weil wir unmittelbar ihr Dasein erführen[1]). Die Götter sind nicht nur im Himmel, sondern überall und so theilen sie sich auch dem Theurgen mit und belehren ihn über ihr Wesen und ihre Verehrung. Auf diese höhere Mittheilung, welche vom Hermes den Priestern geworden, von diesen auf die griechischen Weisen übergegangen, werden die Geheimnisse des Gottesdienstes und seine verborgene Bedeutung zurückgeführt[2]). Darauf beruht auch der heilige Enthusiasmus, in welchem der Mensch nicht mehr das thierische, nicht mehr das menschliche Leben lebt, wie dies deutlich bewiesen wird durch unzählige Beispiele solcher, welche im Enthusiasmus weder das Brennen des Feuers fühlen, noch die Wunde, welche Schwert oder Beil oder Lanze ihnen geschlagen;

---

1) De myster. Aegypt. I, 3. *μονοειδῶς δὲ αὐτῶν* (sc. *τῶν δαιμόνων καὶ ἡρώων καὶ ψυχῶν ἀχράντων*) *ἀντιλαμβάνεσθαι δεῖ.* Ib. 4; 21. *ἦν δὲ συναινεῖς διαίρεσιν τὴν τοῦ ἐμπαθοῦς ἀπὸ τοῦ ἀπαθοῦς, ἴσως μὲν ἄν τις παραιτήσαιτο ὡς οὐδετέρῳ τῶν κρειττόνων γένων ἐφαρμόζουσαν, δι' ἃς ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν αἰτίας.* Die tägliche Erfahrung zeigt deutlicher als jeder Grund die Wahrheit der Weissagung. Ib. III, 3.

2) Ib. I, 1; 21.

das Unwegsame bietet ihnen sichern Weg, durch Feuer und Wasser wandeln sie hindurch [1]). Die Vereinigung mit dem Göttlichen beruht wesentlich darauf, daß die abgetrennte Seele leidenlos ist. Sogar wenn sie in den Körper herabsteigt, leidet sie nicht, noch auch ihre Gedanken (λόγοι), welche Ideen sind. In ihnen sind wir mit den Göttern vereinigt. Da ist kein menschlicher Gedanke, welcher diese innige Gemeinschaft zwischen dem Gott und der Seele, welche ihn verehrt, ausdrücken könnte. Der, welcher das göttliche Werk vollzieht, ist nicht verschieden von dem, auf welchen es sich richtet, von dem Gott; kein Unterschied ist vorhanden zwischen dem Rufenden und dem Gerufenen, dem Befehlenden und dem, welchem befohlen wird, zwischen dem Höheren und dem Geringern [2]). In solcher Weise spricht sich dieser Neu-Platoniker ganz übereinstimmend mit den indischen Philosophen aus. Daraus heben sich denn natürlich alle die Zweifel, welche Porphyrios vorgelegt hatte, hergenommen davon, daß dem Menschen als dem Geringern keine Gewalt über die höhern Götter zugeschrieben werden könne. Nicht die Götter werden zu uns herabgerufen, sondern in den Anrufungen der Götter heben wir uns zu ihnen empor. Die Liebe,

---

1) Ib. III, 3; 4.

2) Ib. I, 10; III, 3; IV, 3. *πολὺ δὴ οὖν κρεῖττόν ἐστι τὸ νυνὶ λεγόμενον, τὸ μὴ δι' ἐναντιώσεως ἢ διαφορότητος ἀποτελεῖσθαι τὰ τῶν θεῶν ἔργα, ὥσπερ δὴ τὰ γιγνόμενα εἴωθεν ἐνεργεῖσθαι, ταυτότητι δὲ καὶ ἑνώσει καὶ ὁμολογίᾳ τὸ πᾶν ἔργον ἐν αὐτοῖς κατορθοῦσθαι. ἐὰν μὲν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταττόμενον ἢ κρεῖττον ἢ χεῖρον διαιρᾶμεν, τὴν τῶν γενέσεων ἐπὶ τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ μεταφέρομέν πως ἐναντιότητα.*

welche Alles zusammenhält, verbindet uns mit ihnen; da ist kein Leiden weder in ihnen, noch in uns. Die heiligen Namen der Götter und die übrigen Symbole, welche dabei gebraucht werden, haben nur eine Kraft uns emporzuführen. In diesen Werken ist eine göttliche Nothwendigkeit, nicht verschieden von der göttlichen Liebe, welche bewirkt, daß mit Nothwendigkeit das Gute einem Jeden Gutes erweist. Sie wirken wie das Gebet, das uns zu den Göttern emporführt. Wenn dabei auch körperliche Dinge nach heiligen Gebräuchen angewendet werden, so geschieht es nur, weil in diesen Dingen nicht blos Körperliches ist, sondern auch die Ideen und das verständige Maaß und eine Verwandtschaft mit dem Göttlichen. Man muß dessen eingedenk sein, daß von dem Letzten das Erste nicht getrennt, daß daher auch dem Materiellen das Immaterielle auf immaterielle Weise gegenwärtig ist, woraus denn fließen wird, daß es eine reine und göttliche Materie gibt, welche die Götter sich bereitet haben zu einer anständigen Wohnung. Man muß den geheimen Lehren vertrauen, daß von den Göttern uns eine Materie überliefert ist, welche die Theurgie zum Bau der Tempel, zur Bereitung der Bildsäulen, zum Opfer und zu andern heiligen Werken auswählt, um die Götter anzuregen, uns ihre Gegenwart und ihre Erscheinung zu schenken *).

---

*) Ib. I, 12; 14; 15; V, 23. ἐλλάμπει τοίνυν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα καὶ πάρεστιν ἀΰλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄϋλα. μὴ δή τις θαυμαζέτω, ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγωμεν. ——— πείθεσθαι δὲ χρὴ τοῖς ἀπορρήτοις λόγοις, ὡς καὶ διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων ὕλη τις ἐκ θεῶν παραδίδοται. αὕτη δήπου συμφυής ἐστιν αὐτοῖς ἐκείνοις τοῖς διδοῦσιν. οἰκοῦν καὶ ἡ τῆς

Man bemerkt schon in diesen Sätzen, daß der Verfasser dieser Mysterien zwar bemüht ist, sich in der reinen Höhe einer vernünftigen Gottesverehrung zu erhalten, daß er doch aber immer wieder, um den Gebräuchen der Theurgie und den Meinungen des Volkes nichts von ihrem Werthe zu entziehen, zu einer weniger reinen Vorstellungsweise, ja zum gröbsten Aberglauben zurückgezogen wird. Eben in dieser Vermischung des Wahren mit dem Falschen liegt das Verwirrende dieser Schrift, wie sich dasselbe in noch viel entscheidendern Aeußerungen darthun läßt. Ihr Bestreben alles Religiöse zu einer reinen Verehrung des Göttlichen, ohne daß irgend eine unwürdige Vorstellung von demselben damit verbunden würde, emporzuheben, äußert sich im Allgemeinen darin, daß die Werke der Religion als etwas rein Menschliches dargestellt werden, durch welches die Menschen sich nur zum Göttlichen zu erheben strebten, ohne daß dabei ein Leiden oder selbst ein Thun der Götter anzunehmen wäre, denn sie sollen in unveränderlicher Vollkommenheit von Ewigkeit her beharren. Diese Ansicht hält der Verfasser so fest, daß er sogar die Lehre des Plotinos in einem Punkte verbessert, indem er annimmt, nicht das Eine habe aus sich die weltbildende Vernunft ausfließen lassen, sondern der erste Gott und König habe sich selbst aus dem Einen ausgestrahlt*). Wenn daher von dem Zorne der Götter gegen uns und von seiner Besänftigung die Rede ist,

---

τοιαύτης ὕλης θυσία ἀνεγείρει τοὺς θεοὺς ἐπὶ τὴν ἔμφασιν καὶ προκαλεῖται εὐθέως πρὸς κατάληψιν, χωρεῖ τε αὐτοὺς παραγινομένους καὶ τελείως ἐπιδείκνυσι; Ib. 26.

*) Ib. VIII, 2. ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψεν.

so soll auch hierin nichts Anderes ausgedrückt sein, als unsere Blindheit, in welcher wir uns von ihnen abgewendet haben, und unser Vermögen, uns ihnen wieder zuzuwenden, um die Gabe ihrer ewigen Güte wieder in Empfang zu nehmen[1]). Ganz anders lautet es schon, wenn zugegeben wird, daß die Götter aus Mitleiden mit den Mühen ihrer Verehrer und aus Liebe zu ihren Geschöpfen den Würdigen das ihnen Zukommende gewähren[2]). Er will nicht zugestehen, daß die Dämonen körperlich sind; er windet sich auf eine merkwürdige Art, wenn er zeigen will, daß die sichtbaren Götter, die Gestirne, nicht als körperliche Wesen gedacht werden sollen; sie werden nicht von den Körpern umfaßt, sondern umfassen die Körper; der himmlische, ätherische Körper ist sehr nahe verwandt dem unkörperlichen Wesen der Götter; sie sind gewissermaßen unkörperlich, indem in ihnen die göttliche Form das Vorherrschende ist; denn freilich darf er nicht gänzlich leugnen, daß es körperliche Götter gebe, da die Hermetischen Bücher auch von ätherischen und empyrischen Göttern handeln, und so gesteht er denn doch zuletzt ungescheut, daß es materielle und immaterielle Götter gebe, von welchen jenen auch materielle Opfer dargebracht werden müßten[3]). Ist er erst einmal so weit gelangt, so wird er dem Andrange des Aberglaubens nicht mehr widerstehen können. Er erzählt uns Wunderbares genug von den ungeheuern Erscheinungen der Götter, der Dämonen, Heroen und Seelen, der Engel, Erzengel und Archonten, von dem verschie-

1) Ib. I, 13.
2) Ib. IV, 1.
3) Ib. I, 16; 17. *τρόπον τινὰ ἀσώματοι.* V, 14; VIII, 2.

denen Gefolge, welches alle diese höhern Kräfte eine jede nach ihrem Range mit sich führen, von den körperlichen und geistigen Gaben, welche für die Rufenden aus solchen Erscheinungen folgen, auch von den bösen, strafenden Dämonen, welche man versöhnen müsse. Alle diese Erscheinungen sind wahr und Wahres verkündend; wenn aber Fehler in der Theurgie gemacht worden sind, so treten auch falsche und trügerische Erscheinungen ein[1]). Natürlich, seine Theurgie ist eine Kunst; sie kann daher auch nicht vor kleinlichen und falschen Künsten zu warnen unterlassen. Daher billigt er nicht jede Art der Zauberei und der Weissagung; auf die alte ursprüngliche Ueberlieferung des Göttlichen muß man zurückgehen, daher auch die alten Formeln beibehalten, wenn sie auch unverständlich sein sollten. Vor der griechischen Neuerungssucht muß man sich hüten; die Barbaren sind beständiger und deswegen von den Göttern geliebt; aber selbst die heiligen Aegypter haben nicht in allen Stücken die alten Ueberlieferungen rein erhalten und in einigen Stücken ist ihren Gebräuchen die Sitte der Chaldäer vorzuziehen[2]).

Sollte Jemand diesem Verfasser vorwerfen wollen, daß er in solchen Werken der Theurgie, welche er empfiehlt, von dem reinen Gottesdienste abfalle, welchen er sonst erhoben hatte, so würde er auch hierauf nicht verstummen. Denn er erinnert uns an die Bedürftigkeit unserer Natur, an die Beschaffenheit unserer Lage. Der reine Dienst der

1) Von diesen Dingen ist fast die ganze sect. II. erfüllt. Von den bösen Dämonen s. sect. III, 31.

2) Ib. III, 13; 26; VI, 4 – 7; VII, 5. *φύσει γὰρ Ἕλληνές εἰσι νεωτεροποιοί κτλ.*

reinen Götter möchte wohl dem gemäß sein, welcher in überweltlichem Vermögen mit den Göttern sich vereinigt habe, welcher außer dem Körper und ganz Seele wäre; aber was solchen Menschen gebühre, das gezieme sich nicht allen Menschen zur Vorschrift zu machen. Eine solche Höhe zu erreichen, gelinge nur selten Einem oder Wenigen und nicht immer könne man so erhaben mit den immateriellen Göttern einherwandeln. Ueberdies gelange man zu dieser Reinheit des Gottesdienstes nur durch die niedern Grade der Theurgie; nach der Kunst der Priester müsse man anfangen mit der Verehrung der materiellen Götter, denn anders könne man zu den immateriellen Göttern nicht gelangen. Wir in diesem unreinen Körper bedürfen der körperlichen Güter, welche die immateriellen Götter, von jedem Körperlichen zurückgezogen, nicht gewähren können; um solcher Güter theilhaftig zu werden, müßten wir uns an die körperlichen Götter wenden, welche auch mit körperlichen Opfern und Gebräuchen verehrt sein wollten[1]). So hat denn dieser Philosoph einen ganz andern Weg gefunden, um zur Vereinigung mit dem höchsten Wesen zu gelangen, als Plotinos. Die Theurgie ist ihm der einzige wahre Weg zur Glückseligkeit[2]). Wir dürfen

1) Ib. V, 14 ff. *κατὰ δὲ τὴν τῶν ἱερέων τέχνην ἄρχεσθαι χρὴ τῶν ἱερουργιῶν ἀπὸ τῶν ὑλαίων, οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἐπὶ τοὺς ἀΰλους θεοὺς γένοιτο ἡ ἀνάβασις.* Ib. 20. *οὐ δεῖ δὴ τὸ ἑνί ποτε μόλις καὶ ὀψὲ παραγινόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο κοινὸν ἀποφαίνειν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους, ἀλλ᾽ οὐδὲ πρὸς τοὺς ἀρχομένους τῆς θεουργίας ποιεῖσθαι αὐτόχρημα κοινόν, οὐδὲ πρὸς τοὺς μεσοῦντας ἐν αὐτῇ. καὶ γὰρ οὗτοι ἀμωσγέπως σωματοειδῆ ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ὁσιότητος.*

2) Ib. X, 1.

keinen der niedern Götter, auch keine der Mächte, welche in deren Gefolge gehen, ungeehrt lassen. Die Dämonen bewachen sorgsam die heiligen Mysterien, weil in ihnen ursprünglich das Band der ganzen Weltordnung enthalten ist[1]). Allein durch diese Mysterien aber gelangen wir zur wahren Vereinigung mit Gott. Ausdrücklich wird gesagt, daß die Philosophie nicht vermögend sei, dieses Gut uns zu gewähren; ja es bedarf dazu nicht einmal des Gedankens, denn auch ohne unsere Gedanken vollbringen die heiligen Zeichen ihr Werk. Unsere Gedanken können die Götter nicht bewegen, sich uns zu zeigen, denn das Niedere vermag nichts über das Höhere; nur die göttlichen Symbole haben diese Kraft, weil sie göttlicher Art sind[2]).

Wir haben auf die Gedanken, welche dieser Schrift zum Grunde liegen, eingehen müssen, weil sie am besten die Richtung bezeichnen, welche die Neu-Platonische Schule von den Zeiten des Porphyrios an zu verfolgen anfing. War Porphyrios durch sie in den Schatten gestellt worden, so fiel dagegen von ihr aus ein desto glänzenderes Licht auf seinen Schüler Jamblichos. Aus der ziemlich weitläuftigen Lebensbeschreibung dieses Mannes, welche uns Eunapios gegeben hat, lernen wir von den äußern

1) Ib. V, 21; VI, 7.

2) Ib. II, 11. *οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργούς. ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν πρὸς τοὺς θεούς; νῦν δὲ οὐκ ἔχει τό γε ἀληθὲς οὕτως, ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν. — — — καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκεῖον ἔργον.*

Verhältnissen desselben sehr wenig kennen. Nur so viel ergibt sich, daß er aus Chalkis in Cölesyrien stammte, meistens, wie es scheint, im Orient lebte, wo er viele Schüler um sich versammelte, und unter der Regierung des Kaisers Constantinus des Großen starb [1]). Die Werke, welche wir von ihm noch besitzen, zur Verherrlichung der Pythagorischen Philosophie geschrieben, sind nicht geeignet, seinen Ruhm zu verbreiten. Wir erkennen in ihnen nur den zunehmenden Verfall der Schriftstellerei, eine große Leichtgläubigkeit und eine große Geschwätzigkeit. Vielleicht zum größesten Theil sind sie aus ältern Werken abgeschrieben. Selbst seine Zeitgenossen tadeln die Nachlässigkeit seiner Schreibart und das, was er an eigenen Gedanken vorbringt, können wir in keiner Rücksicht besser finden. Sie sind ohne alle Eigenthümlichkeit, matte Ueberlieferungen. Dessenungeachtet wird Jamblichos von seiner Schule mit den prächtigsten Beinamen beehrt, welches er unstreitig seiner Uebereinstimmung mit dem Wunderglauben seiner Zeit verdankt. Die größesten Wunderdinge wurden von ihm erzählt. Er sollte im Gebet mehr als zehn Ellen über die Erde sich erheben, von goldfarbiger Schönheit umstrahlt, und obgleich er diese Erzählungen für falsch erklärte, so bezeugte doch seine Aeußerung darüber sein Wohlgefallen an solchen Fabeln [2]). Seine Schüler erzählten, wie er vor ihren Augen im Bade die Dämonen zweier Quellen habe erscheinen lassen [3]).

---

1) Eunap. v. Jambl.; v. Aedes. p. 37; Suid. s. v. *Ἰάμβλιχος.*

2) Eunap. v. Jambl. *ὡς ὁ μὲν ἀπατήσας ὑμᾶς οὐκ ἦν ἄχαρις.*

3) L. l.

Mit diesen Ueberlieferungen über sein Leben stimmen auch die Nachrichten überein, welche wir von den Abweichungen seiner Lehre von der Philosophie der früheren Neu-Platoniker erhalten haben. In einer ähnlichen Art, wie der Verfasser der ägyptischen Mysterien, doch entschiedener in seiner Polemik, wollte er dem Plotinos nicht zugestehen, daß die Vernunft in unserer Seele ohne Leiden sei; denn sonst würden wir nicht sündigen können, indem wir mit freiem Willen den sinnlichen Vorstellungen nachgäben; sonst würde uns auch nichts verhindern, vollkommener Glückseligkeit zu genießen[1]). Er machte also auf unsere Schwäche in diesem sinnlichen Leben aufmerksam und mochte deswegen auch nach einer kräftigen Hülfe höherer Mächte sich für uns umsehen. Eine solche fand er in solchen Seelen, welche in diese sinnliche Welt ungetrübt herabgestiegen, um den Dingen dieser Welt Heil und Reinigung und Vollkommenheit zu gewähren[2]). Aber darauf beschränkte er gewiß die Hülfe nicht, welche wir zu unserem Heil zu erwarten hätten, sondern in seiner Schrift über die Bildsäulen der Götter vertheidigte er deren Kraft, welche erfüllt sei von göttlicher Gegenwart, möchten sie nun vom Himmel gefallen oder auch durch menschliche Hand gebildet worden sein[3]). So wußte er auch von priesterlichen Tugenden zu reden, welche höher wären als die sogenannten wesent-

1) Procl. in Tim. V, p. 341; Stob. ecl. I, p. 884.

2) Stob. ecl. I, p. 906 — 910. ἡ μὲν γὰρ (sc. ψυχή) ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῇδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον.

3) Phot. bibl. cod. 215.

lichen Tugenden des Menschen, auf das Göttliche in der Seele sich bezögen und mit dem Einen uns verbänden[1]). Es ist beim besten Willen nicht leicht möglich, diesen Mann, welcher von seiner Schule nicht geringer geachtet wurde als Platon[2]), von unredlichen Künsten frei zu sprechen, zu welchen Parteihaß, Ueberspannung und das ehrgeizige Bestreben, an der Spitze einer Partei zu glänzen, zu verführen pflegten. Er scheint, wie der Verfasser der ägyptischen Mysterien, die theurgischen Künste aus dem Gesichtspunkte vertheidigt zu haben, daß die göttliche Kraft überallhin sich erstrecke. Die Götter, lehrte er, wären immer bei uns, wir aber nicht immer bei ihnen und wo von der Geburt der Götter die Rede sei, oder von ihrer Wanderung nach einem andern Orte, da werde nur angedeutet, daß sie für uns geboren worden oder wir uns ihnen genähert hätten[3]). Es verdient bemerkt zu werden, daß die Philosophie des Platon, obwohl er zu dessen

---

1) Cousin journ. des savants. 1835 p. 149 aus einem ungedruckten Comm. zum Phädon. *προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀρετῶν, ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταὶ κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρελθοῦσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιωδέσιν οὔσαις, ἐνιαῖαι δὲ ὑπάρχουσαι.* Das *ἀντιπαρελθοῦσαι* ist räthselhaft; ebenso das *οὐσιωδέσιν*. Das letztere bezieht sich wahrscheinlich auf die Tugenden des *νοῦς*, dem die *οὐσία* zur Seite steht. Es möchte in dieser Eintheilung wohl eine Polemik gegen die oben gegebene des Porphyrios nach sent. 34. liegen, indem Jamblichos nicht zugab, daß wir durch die Tugenden des *νοῦς* mit dem Einen vereinigt würden, sondern hierzu die Hülfe der Theurgie verlangte.

2) Außer dem Eunapios erheben ihn besonders mit den größesten Lobsprüchen der Kaiser Julianus und Proklos.

3) Procl. in Tim. I, p. 44; 45.

Gesprächen Erklärungen schrieb [1]), ihm doch weniger werth gewesen zu sein scheint, als die Lehre des Pythagoras, welche er in allen ihren Theilen zu verherrlichen suchte. Daher findet man auch das Bestreben bei ihm, Alles nach heiligen Zahlen zu ordnen, und er gibt besonders in genauer Aufzählung ein ganzes Heer von Göttern an, welche in verschiedene Classen abgetheilt werden, genug er zeigt sich bemüht, ein System der polytheistischen Theologie aufzustellen [2]). So ging allmählig die Philosophie der Griechen wieder in die Götterlehre zurück, von welcher sie ihre erste Anregung erhalten haben mochte.

Nach dem Tode des Jamblichos scheint der Eifer der Neu-Platonischen Schule ein System der heidnischen Theurgie zu entwerfen etwas nachgelassen zu haben. Man konnte glauben, hierin das Höchste erreicht zu haben. Jetzt waren auch die Zeiten eingetreten, in welchen das ärmliche Leben des alten Staats der christlichen Religion sich zugewendet hatte. Constantinus der Große und seine nächsten Nachfolger begünstigten das Christenthum, welches sie angenommen hatten, und suchten durch Gesetze die heidnischen Gebräuche und die Magie zu unterdrücken oder zu beschränken. Daher bemerkt Eunapius, ein Neu-Platoniker, welcher das Leben der ausgezeichnetsten Männer seiner

1) Zu den Zeichen der Zeit, welche nicht mehr Kraft genug besaß, die alte Litteratur zu bewältigen, gehört es, daß Jamblichos zehn Gespräche des Platon bezeichnete, in welchen die ganze Philosophie desselben enthalten sei, ja daß er dasselbe auch von dem Parmenides und Timäos des Platon behauptete, worin Proklos ihm beistimmte. Procl. in Tim. I, p. 5; in Alcib. pr. p. 11 Creuz.

2) Procl. in Tim. II, p. 94; V, p. 299.

Schule bis in die Zeiten des Kaisers Theodosius herab beschrieben hat, daß Aedesios, einer der vornehmsten Schüler des Jamblichos, welcher dessen Schule übernahm, seinem Lehrer zwar sonst nicht eben nachgestanden habe, daß aber doch von ihm keine göttlichen Werke vollbracht worden seien, weil er sie vielleicht verborgen habe, so wie man denn überhaupt auch die tiefere Weisheit nur nach langer Vorbereitung mitzutheilen für gut gefunden [1]). Nachdem Julianus, der eifrige Freund der Neu-Platoniker, und der vaterländischen Religionen, den kaiserlichen Thron bestiegen hatte, fiel zwar dieser Zwang weg und auch unter den folgenden christlichen Kaisern bis auf den Theodosius verstattete die Duldung Andersgläubiger freie Aeußerung, aber wir finden dessenungeachtet geraume Zeit hindurch keinen ausgezeichneten Philosophen, welcher für die immer noch herrschende Lehre neuen Eifer hätte erwecken können. Es scheint bei Ansicht der Reihe von Lebensbeschreibungen, welche Eunapios freilich ohne Einsicht in das Wesen dieser Zeiten, ohne auch nur ein anschauliches Bild seiner Zeitgenossen entwerfen zu können, geliefert hat, als wenn das wiedererwachende Streben nach rednerischer Kunst, welches jetzt einige Spätlinge zu treiben wußte, die Philosophie in den Hintergrund zurücktreten ließ. Dieses Streben deutet aber noch auf etwas Allgemeineres, nemlich auf die praktischere Richtung, welche allmählig in der Neu-Platonischen Schule sich geltend gemacht hatte. Die Lehren eines Plotinos, eines Porphyrios, sie beschränkten zu sehr auf die Schule, auf das beschauliche Leben, auf

1) V. Aedes. p. 37 Comm.

die Ascese, als daß sie einer Zeit hätten genügen können, in welcher die Bildung, die Wissenschaft und die ganze Lebensweise der alten Völker mit dem Christenthume in Kampf treten sollten. Man mußte gewahr werden, daß dieser Kampf mit andern Waffen als nur mit den Hülfsmitteln der Philosophie und Gelehrsamkeit geführt werden mußte. Die theurgischen Künste, welche alsdann in die Höhe kamen, sie konnten nur eine Zeit lang täuschen; sie mußten auch nicht bei der Lehre und bei kleinlichen, im Verborgenen getriebenen Taschenspielereien stehen bleiben, sondern in das größere, in das politische Leben mußten sie eingreifen, wenn man von ihnen kräftigen Erfolg hoffen sollte. Merkwürdig ist in dieser Beziehung der Einfluß, welchen Wahrsagungen und vorbedeutende Träume auf das Leben des Julianus hatten. Aber in dieser Rücksicht waren Männer, wie Chrysanthios, der Nachfolger des Aedesios, welcher in gutem Glauben an die Gesetze der Wahrsagekunst forschte, weniger brauchbar, als Maximos, aus derselben Schule hervorgegangen, ein Mann von gewaltsamen Charakter, welcher, wie gesagt wird, wegen der Größe seiner Natur die Beweise in Worten verschmähte, sie aber in Wunderthaten gab und günstige Zeichen der Zukunft zu erzwingen wußte[1]). Daher fand auch Julianus größere Befriedigung bei diesem, als bei jenem seiner Lehrer. Sollte aber in solcher Weise die Lehre der Schule in das politische Leben eingreifen, so waren Wunderzeichen und Wahrsagungen nur eins der Mittel, die Menschen zum Glauben und zum Handeln zu erre-

1) Eunap. v. Maximi p. 89; v. Chrysanth. p. 190.

gen; von einem viel allgemeinern Gebrauche zu diesem Zwecke war die politische Beredtsamkeit. Sie fand ihre Anwendung ebensowohl in Vertheidigung der heidnischen Gebräuche [1]), als zu Angriffen gegen die christliche Lehre [2]). An diesen neuen Eifer für die Beredtsamkeit schlossen sich auch die Bemühungen der Heiden für die Erhaltung der alten Litteratur überhaupt an, welche den Philosophen als das Mittel erschien, die göttlichen Offenbarungen rein zu erhalten und würdig darzustellen. Durch alle diese Bestrebungen hindurch zog sich die Liebe der Griechen und Römer zu ihren vaterländischen Sitten und zu dem Ruhme ihres Staats und ihres Volkes, welche durch die neue Religion gefährdet erschienen [3]). Es ist klar, wie in allen diesen Punkten der Neu-Platonischen Schule auf eine kurze Zeit eine andere Richtung gegeben werden mußte, eine praktischere Richtung, welche sich beim Julianus in der Bekämpfung des einsiedlerischen Lebens, in dem Lobe der kynischen, ja der stoischen Philosophie äußert. Er sucht alle Fäden der alten philosophischen Bildung zusammenzufassen, um sie in ihrer völligen Uebereinstimmung der neuen, fremden und unverträglichen Religion entgegenzusetzen.

---

1) Davon ist ein Beweis die Rede des Libanios ὑπὲρ τῶν ἱερῶν.

2) Daher auch das Bestreben der jetzigen Christen, in der Redekunst sich hervorzuthun.

3) Dafür finden sich viele Beweise in den Schriften und im Leben des Kaisers Julianus, worüber ich auf Neanders Schrift über den Kaiser Julianus und sein Zeitalter verweise.

Drittes Capitel.

Ausgang der Neu-Platonischen Philosophie.

Nicht lange konnte diese Richtung der Neu-Platonischen Philosophie auf das politische Leben dauern. Sie lag nicht in ihrem Wesen; nur durch die Umstände war sie herbeigeführt worden. Diese Umstände aber änderten sich bald. Im thätigen Leben war diese Philosophie dem Christenthume nicht gewachsen; nur in der Erhaltung der alten Gelehrsamkeit, Kunst und wissenschaftlichen Bildung konnte sie ihre wahre Aufgabe finden. Nachdem daher das Christenthum des politischen Lebens sich ganz bemeistert hatte, von den Zeiten des Kaisers Theodosius des Großen an, wurde die Neu-Platonische Philosophie wieder ganz eine Sache der Schule, ihre praktische Wirksamkeit dagegen verschwand oder zog sich in das Privatleben zurück. Den theurgischen Charakter, welchen die Neu-Platonische Schule besonders seit den Zeiten des Jamblichos angenommen hatte, behielt sie zwar bis zu ihrem Untergange bei, es gesellte sich aber dazu ein schulmäßigeres Verfahren in der Entwickelung wissenschaftlicher Sätze, wodurch der Werth der wissenschaftlichen Bildung neben der Theurgie behauptet wurde. Seitdem das Christenthum über die heidnischen Gebräuche den Sieg im Allgemeinen davon getragen hatte, erhielten die letztern noch theilweise bei zwei Klassen der Gesellschaft sich in Ehren, bei denen, welche am niedrigsten (pagani), und bei denen, welche

am höchsten in geistiger Bildung gestellt waren. Bei jenen, zu welchen der Fortschritt der Entwickelung im Allgemeinen immer zuletzt vordringt, wirkte die Liebe zum Alten, die Gewohnheit, das Unbegreifliche, welches für sie alles Neue hat, und das Mistrauen, welches sie allen Neuerungen von oben herab entgegensetzen, daß sie den Aberglauben des heidnischen Gottesdienstes hartnäckig festhielten. Bei diesen wirkte das Bewußtsein von dem Werthe wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung, welche sie von ihren Vorfahren empfangen hatten, welche nun aber gegen das Christenthum ganz zurücktreten sollte. Sie konnten diese Güter nicht aufgeben gegen eine Religion, welche wenn auch nicht in ihrem Grunde, doch in ihrer gegenwärtigen Erscheinung als eine Feindin derselben sich erwies. Diese beiden Klassen derer, welche dem Heidenthume noch anhingen, sie waren in ihrem geistigen Leben sehr weit von einander entfernt. Nur ein Band verknüpfte sie mit einander, die Gebräuche der Theurgie und der Aberglaube, welcher mit ihnen verwachsen war.

Die Umbildung der Neu-Platonischen Lehre zu einer eigentlich schulmäßigen Form können wir nicht bis auf ihre ersten Anfänge mit geschichtlicher Sicherheit verfolgen. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß sie besonders zu Athen vorging, wo das Schulwesen der alten griechischen Art am längsten sich erhielt und am tiefsten Wurzel getrieben hatte. Unbekannt ist es, wie die athenienſische Schule der Neu-Platoniker mit jener früher erwähnten Schule des Jamblichos, die hauptsächlich in Asien ihren Sitz gehabt hatte, in Zusammenhang stand. Nur so viel wissen wir, daß zu Anfange des fünften Jahrhunderts ein Athe-

nienser Plutarchos, der Sohn des Nestorios, zu Athen eine zahlreich besuchte Schule hatte, von welchem alsdann sein Schüler Syrianos das Lehramt erhielt[1]). Diesen Syrianos von Alexandria kennen wir nun genauer aus einer Erklärung, welche er zur Metaphysik des Aristoteles verfaßte[2]). Aus ihr ersehen wir, daß seine Lehrart den Charakter einer geregelten Schulform an sich trug. Indem er die Sätze des Aristoteles erklärt, verfehlt er nicht einem jeden das anzuhängen, was seine Schule dagegen als Lehrsatz festhält, die nach seiner Ansicht falschen Schlüsse des Aristoteles aufzulösen und dagegen seine Lehre durch Gründe zu unterstützen. Er geht hierin von der Ansicht aus, daß der Satz des Widerspruchs in dem Sinne, daß von demselben dasselbe nicht zugleich bejaht und verneint werden könne, im Allgemeinen als Grundsatz gelte; daß er aber in dem andern Sinne, in welchem er entweder die Bejahung oder die Verneinung eines Satzes als wahr setzen würde, nur von den seienden Dingen, welche gewußt werden können, seine Gültigkeit habe, nicht aber von dem, was über Rede und Wissenschaft hinausgeht; denn dieses nehme weder Bejahung noch Verneinung an, weil jede Rede von ihm falsch sein müsse[3]). Man sieht, daß diese Erklärung dem vermittelnden Denken, welches der

1) Marini v. Procli 12.

2) Wir haben nur die lateinische Uebersetzung des Hieronymus Bagolinus vom 2, 12 und 13 Buche vor uns, welche bis jetzt allein vollständig gedruckt ist. Handschriftlich ist der griechische Text noch vorhanden. Auszüge aus ihm hat Brandis (Scholia graeca in Arist. metaphysica) drucken lassen.

3) In metaph. II fol. 13 b.

Schule unentbehrlich ist, wieder einen größern Werth beilegt, als Plotinos ihm hatte zugestehen wollen. Damit hängt denn auch der große Werth zusammen, welchen Syrianos den Schriften und der Philosophie des Aristoteles beilegt, indem er nur bemüht ist darzuthun, daß uns das Ansehen dieses Philosophen nicht verführen dürfe, die Lehren der Pythagoreer und des Platon über die obersten Principien, welche Aristoteles mit Eifer bekämpft hatte, in Zweifel zu ziehen. Für die schwächern seiner Schüler will er deswegen die Aristotelischen Gründe widerlegen [1]). Sonst finden wir in dieser Schrift des Syrianos nicht viel Bemerkenswerthes; es sind im Allgemeinen die Sätze seiner Schule, welche er vorträgt und durch die gewöhnlichen Unterscheidungen gegen die Angriffe des Aristoteles in Schutz nimmt.

Merkwürdiger ist uns der Schüler und Nachfolger dieses Mannes, Proklos, über dessen Leben und Lehre wir genauere Nachrichten haben. Sein Leben hat sein gläubiger Schüler Marinos beschrieben, welcher ihn als ein vollkommenes Muster aller, nicht nur der politischen, sondern auch der höhern philosophischen und theurgischen Tugenden darstellt. Je mehr diese Schilderung die Farbe einer schulmäßigen Lobrede an sich trägt und häufig mit Worten, die vom Plotinos entlehnt sind, seine Tugenden preist [2]), um so weniger ist sie brauchbar uns ein anschauliches Bild von der Persönlichkeit des Proklos zu geben. Doch läßt sie manche Züge durchschimmern, welche die

1) Ib. XII prooem. p. 41 a f.

2) S. die Anmerkungen Boissonade's zu dieser Schrift.

Verhältnisse seines Lebens und seiner Denkweise bezeichnen. Proklos, gewöhnlich der Lykier genannt, weil er von Lykischen Eltern stammte und zu Xanthos in Lykien seine erste Erziehung erhalten hatte, war zu Constantinopel im Jahre 412 geboren und erhielt von seinem begüterten Vater eine sorgfältige Erziehung, welche ihn zur gerichtlichen Beredtsamkeit anleiten sollte. Aber schon als er zu Alexandria unterrichtet wurde, wendete er sich zu wissenschaftlichern Beschäftigungen, in welchen er von seinen Alexandrinischen Lehrern sich nicht völlig befriedigt fand. Er ging nun nach Athen, wo er der Schüler anfangs des alten Plutarchos, nachher des Syrianos wurde[1]). Von nun an war sein Leben der Neu-Platonischen Schule und der heidnischen Theologie gewidmet. Nach dem Tode des Syrianos wurde er dessen Nachfolger im Lehramte und die Hauptstütze seiner Schule. Durch eine große schriftstellerische Thätigkeit nicht allein in Ausarbeitung philosophischer Schriften, sondern auch in Verfassung von Hymnen, durch nicht geringere Uebung in allen frommen Gebräuchen, durch strenges Fasten nicht allein zu gebräuchlichen Zeiten, sondern auch nach eigener Vorschrift, durch Erneuung der schon an vielen Orten in Vergessenheit gerathenen Gottesverehrung, endlich durch Bestreitung der christlichen Lehre zeichnete er sich aus und wurde dadurch geraume Zeit bis an seinen Tod in hohem Alter ein Pfeiler der im Untergang begriffenen alten Religionen[2]). Wir bemerken in seinem Leben die Gefahr, welche es hatte,

1) Marini v. Procl. 6; 8; 11; 12.

2) Ib. 13; 15; 18; 19; 22; 28.

in diesen Zeiten christlicher Verfolgung gegen den heidnischen Götzendienst zur heidnischen Religion sich zu bekennen. Nur im Geheimen durfte man heidnische Gebräuche begehen; selbst vor ihren Schülern suchten die Neu-Platonischen Philosophen ihre Religionsübungen zu verbergen; Proklos selbst kam in den Verdacht, hierin gegen die Gesetze der christlichen Kaiser gehandelt zu haben und mußte sich deswegen eine Zeit lang aus Athen flüchten; nach seiner Rückkehr scheint er vorsichtiger verfahren zu sein, durch die Lage seines Hauses begünstigt; er empfahl in dieser Beziehung den Spruch: lebe verborgen, und auch die tiefern Geheimnisse seiner Lehre trug er nur seinen vertrautern Schülern vor in abendlichen Versammlungen, deren Zweck geheim gehalten werden sollte (ἄγραφοι συνουσίαι)[1]). So war dieser öffentliche Gottesdienst die Sache einer geheimen Secte geworden. Für den Eifer, welchen Proklos in Ausbreitung und Erhaltung derselben bewies, wurden ihm denn auch nicht wenige Auszeichnungen zu Theil, nicht nur von Seiten der Menschen, sondern auch durch die Gunst der Götter. Besonders die Gunst der Athene, des Apollon und des Asklepios hatte er durch sein ganzes Leben zu erfahren. Er gelangte zum Schauen, wenn auch nicht des Einen, so doch der übersinnlichen Vorbilder, und blieb auch nicht beim theoretischen Leben stehen, sondern gelangte zu dem höhern praktischen Leben vermittelst der Theurgie. Sein Gebet heilte; durch magische Formeln und Gebräuche wußte er wohlthätigen Regen herbeizuführen und Erdbeben zu stillen. So wie ihm überhaupt vorbedeutende

1) Ib. 11; 15; 22; 29.

Träume öfters begegneten, so offenbarte ihm besonders ein Traum, daß er zur Hermetischen Kette gehöre und die Seele des Pythagoreers Nikomachos in ihm ihre Wohnung habe[1]). Als die Christen die Bildsäule der Athene, welche bis dahin im Parthenon gestanden hatte, von da wegzuführen im Begriff waren, erschien ihm im Traume ein schönes Weib, welches ihm befahl, sein Haus zur Aufnahme der Göttin zu rüsten[2]). Seine Frömmigkeit erstreckte sich nicht allein auf die Verehrung der griechischen Gottheiten; er pflegte zu sagen, der Philosoph solle nicht allein ein Verehrer der Götter einer Stadt oder einiger Völker sein, sondern ein Priester der ganzen Welt[3]). Es ist merkwürdig, daß ein Mann, welcher so viel Arbeit an die Abfassung eigener und an die Erklärung fremder Werke gewendet hatte, doch so geringen Werth auf die Erhaltung schriftlicher Denkmale legte, daß er wiederholt sagen konnte, wenn er die Gewalt besäße, so würde er von allen alten Schriften nur die Orakel und den Timäos im Umlauf erhalten, alles Uebrige aber aus den Händen seiner Zeitgenossen verschwinden lassen, weil solche, die zufällig und ohne Vorbereitung auf andere Schriften stießen, nur Schaden davon hätten[4]). Auch hierin können wir

1) Ib. 22; 28.

2) Ib. 30.

3) Ib. 19. *τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινὸς πόλεως, οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.*

4) Ib. 38 fin. *εἰώθει δὲ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι κύριος εἰ ἦν, μόνα ἂν τῶν ἀρχαίων ἁπάντων βιβλίων ἐποίουν φέρεσθαι τὰ λόγια καὶ τὸν Τίμαιον, τὰ δὲ ἄλλα ἠφάνιζον ἐκ τῶν νῦν ἀνθρώπων διὰ τὸ καὶ βλάπτεσθαι ἐνίους τῶν εἰκῇ καὶ ἀβασανίστως ἐντυγχανόντων αὐτοῖς.*

nur das Zeichen einer altersmüden Zeit erblicken, welche die Last der langen Erinnerungen nicht mehr zu tragen vermag. Wir sehen, es sind nicht allein die Christen, welche diesen Zeiten die alten Schriften aus der Hand nahmen, sondern auch die Heiden dieser Zeiten wollten sie nicht mehr. Sie wählten sich Einiges aus dem Reichthum des Alterthums, welches sie mit Liebe festhielten; aber es ist nicht gerade das Beste, sondern nur das, an welches sie am leichtesten ihre Träumereien anschließen konnten. Dieses und Anderes, was man nach der Gewohnheit der Schule beibehielt, versah man mit weitläuftigen Erklärungen; aber man lese die Erklärungen des Proklos, von welchen uns noch genug übrig sind, man wird nicht finden, daß er den Sinn der Alten getroffen, daß er auch nur den guten Willen gezeigt hätte, in sorgfältiger Forschung sich dessen zu bemächtigen. Die Alten bieten ihm meistens nur eine Gelegenheit dar, seine Meinungen zu ergießen und mit ihrem Ansehn zu bekräftigen.

Wenn man die größern selbständigen Werke des Proklos, besonders seine theologische Unterweisung liest, so bemerkt man sogleich sein Bestreben, durch eine genaue und streng logische Folge der Beweise der ganzen Lehre einen sichern Zusammenhang zu geben. Auch in seinen Erklärungen der Platonischen Schriften strebt Proklos unter andern darnach, den Zusammenhang der Platonischen Beweise nach der Vorschrift der logischen Gesetze darzulegen, und er verfehlt nicht, die logischen Regeln selbst hie und da einzuschärfen. Im Allgemeinen ist seine Ansicht, daß der Schüler der Theologie jede Art der Bildung als Mittel zu höherer Einsicht gebrauchen müsse, besonders aber seine

philoſophiſche Bildung, indem er durch die Tugend ſich reinige, der Phyſik ſich bemächtige und in der logiſchen Uebung zur Erkenntniß des Göttlichen ſich vorbereite [1]). Wenn nun dies auch eine allgemeine Lehre ſeiner Schule iſt, ſo geht doch ſeine Uebung in logiſchen Schlüſſen viel tiefer, als bei den frühern Neu-Platonikern. Er ſucht ein vollſtändiges Syſtem der Theologie in zuſammenhängenden Schlüſſen zu gewinnen. An ſich zwar findet er die richtige Methode nicht der Mühe werth, er betrachtet ſie aber als etwas Nothwendiges für die Wiſſenſchaft [2]). Damit hängt ſeine Verehrung für den Platon zuſammen, welche ſo weit geht, daß im Gegenſatz gegen den Plotinos er ſich rühmt, er wolle nur Erklärer des Platon ſein und nicht eigene Meinungen einführen [3]). Den Vorzug des Platon findet er aber in ſeiner wiſſenſchaftlichen Darſtellungsweiſe, worin er ſich von der Orphiſch-ſymboliſchen und der Pythagoriſch-bildlichen Lehrart unterſcheidet [4]). Er ſchätzt zwar dieſe wiſſenſchaftliche Form nicht ausſchließlich, er findet aber doch einen Vorzug derſelben vor der ſymboliſchen und bildlichen Darſtellungsweiſe darin, daß

---

1) Theol. Plat. I, 2 p. 4 sq. *πρὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἐν τοῖς λόγοις πλάνης (πάλης?) χαλεπὴ καὶ ἄπορός ἐστιν ἡ τῶν θείων γενῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς καθιδρυμένης ἀληθείας κατανόησις.*

2) In Parm. I, p. 29.

3) In Alcib. pr. 76 p. 226 sq. Creuz. *ἵνα δὴ τοῦ Πλάτωνος ὦμεν ἐξηγηταὶ καὶ μὴ πρὸς ἰδίας ἐπευθύνωμεν τὰς τοῦ φιλοσόφου ῥήσεις.* Den Plotinos nennt er nicht, ſeine Lehre wird aber beſtritten.

4) Theol. Plat. I, 4 p. 9.

sie unverhüllt ihre Gedanken ausdrückt, worin ihr nur die Rede aus göttlicher Begeisterung gleich steht [1]).

Neben diesem logischen Bestreben stehen nun aber in einem grellen Abstiche seine Anpreisungen der Mystik, welche bei ihm noch häufiger vorkommen, als beim Plotinos. Wer kann die Wahrheit des Göttlichen aussprechen? Um die Götter herum können wir wohl sprechen, was sie aber sind, können wir nicht sagen. Wissenschaftlich können wir wohl sprechen, aber nicht vernünftig [2]). Hiermit tritt nun das Wissenschaftliche gegen das Vernünftige zurück. Wenn Plotinos im Gegensatz gegen die Ueberredung die feste Gewißheit (*πίστις*) gepriesen hatte, so preist auch Proklos diese Gewißheit nicht weniger, setzt sie aber der Erkenntniß entgegen und betrachtet sie als ein mystisches Hingeben an das göttliche Licht. Dadurch sollen wir der unerkennbaren und verborgenen Einheit inwohnen, in welcher eine jede Bewegung und Energie unserer Seele zur Ruhe komme [3]). Ausdrücklich wird dieser Glaube von dem

---

1) L. l.

2) In Tim. II p. 92 fin. *οὐχὶ καὶ πολλὰ καὶ περὶ τοῦ δημιουργοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων θεῶν καὶ ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ λέγομεν; περὶ αὐτῶν μὲν λέγομεν, αὐτὸ δὲ ἕκαστον οὐ λέγομεν καὶ ἐπιστημονικῶς μὲν δυνάμεθα λέγειν, νοερῶς δὲ οὔ.*

3) L. l.; in Alcib. pr. 18; theol. Plat. I, 25. *τί οὖν ἡμᾶς ἑνώσει πρὸς αὐτό; τί τῆς ἐνεργείας παύσει καὶ κινήσεως; — — — ἃς μὲν τὸ ὅλον εἰπεῖν τῶν θεῶν πίστις ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀρρήτως ἑνίζουσα τὰ θεῶν γένη σύμπαντα καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν τὰς εὐδαίμονας. δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι.* Die Glie-

Festhalten an den allgemeinen Begriffen unterschieden, welches nur Einzelnes uns zur Erkenntniß bringe und nicht mit dem Ganzen uns vereine. Nicht nur die Menschen soll er mit den Göttern, sondern auch die Götter unter sich und mit dem Einen verbinden. Das Gute ist es, mit welchem uns der Glaube vereint; es ist das Gewisseste; ihm vertrauen wir, so wie wir wahrhaften Menschen vertrauen. Dieser Glaube führt uns zu den Werken der Theurgie, welche besser ist als jede menschliche Besonnenheit und die Güter der Mantik, Reinigungen, Weihungen und alle Thätigkeiten göttlicher Begeisterung umfaßt [1]). Dieser Glaube könnte nun doch noch als ein vernünftiger angesehen werden. Es ist daher zu bemerken, daß Proklos zu beweisen sucht, daß die Vereinigung mit ihrem Ursprunge, welche alle Dinge anstreben, nicht durch vernünftiges Denken, noch durch eine Energie des Wesens geschehen könne, weil eben alle Dinge dieser Vereinigung theilhaftig sein müßten, also auch die Dinge, welche der Erkenntniß und einer jeden Energie beraubt wären [2]).

---

derung der Begriffe, welche er hier und in Alcib. 16 p. 51 sq. aufstellt, ist folgende: die Güte, die Weisheit und die Schönheit, und diesen in der Folge entsprechend: der Glaube, die Wahrheit (Philosophie) und die Liebe.

1) Theol. Plat. l. l. *καὶ τούτων* (l. *τοῦτο* sc. *τὸ ἀγαθόν*) *μάλιστα τοῖς οὖσιν ἅπασι πιστόν. — — — ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν μὲν φιλαλήθη πιστὸν εἶναι, τὸν δὲ πιστὸν εἰς φιλίαν εὐάρμοστον. — — τὰ δὲ διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἢ κρείττων ἐστὶν ἁπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπισυλλαβοῦσα τά τε τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις καὶ πάντα ἁπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα.*

2) Ib. I, 3 p. 5 f.; II, 1 p. 85 fin.; 4 p. 96. *ἐπεὶ καὶ τὰ*

Man bemerkt wohl, daß er eine andere Vereinigung im Sinn hat, als die, welche Plotinos nur der reinen Vernunft versprechen zu dürfen glaubte. Nicht durch ihre Erkenntniß, sondern durch ihr Daſein (ὕπαρξις) hängen alle Dinge mit dem erſten Gott zuſammen [1]). Dieſer unbeſtimmte Begriff des Daſeins iſt ihm höher als die Vernunft und damit taucht er ſich in die myſtiſche Theurgie ein, welche die ſpätern Neu-Platoniker erhoben hatten. Er iſt voll Glaubens an die wundervolle Kraft der Namen und der Zeichen der Götter [2]).

Allein dieſe myſtiſchen Aeußerungen haben wenig Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Darſtellungsweiſe des Proklos. Er verfährt in derſelben ganz unbeſchränkt nach ſyllogiſtiſcher Weiſe und redet von dem Einen ebenſo gut wie von den Göttern und allen höhern Ordnungen der Weſen, als wären ſie Gegenſtände der Wiſſenſchaft, deren Begriffe und Verhältniſſe wir in beſtimmten Sätzen auszuſprechen vermöchten. Daher wendet er auch ohne Scheu die Verhältniſſe der Begriffe unter einander auf die Betrachtung aller Weſen an. Er erklärt, daß einer jeden Ordnung Erſtes nach eigenthümlicher Weiſe die Form der höhern Ordnung habe [3]), ſo wie jeder Begriff durch ſei-

---

γνώσεως ἄμοιρα τῷ πρώτῳ συνήνωται καὶ τὰ πάσης ἐνεργείας ἐστερημένα μετέχει κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τῆς πρὸς αὐτὸ συναφῆς.

1) Ib. I, 25. καὶ τὸ μὲν νοεῖν ἀφίησιν (sc. ἡ ψυχή) εἰς τὴν ἑαυτῆς ὕπαρξιν ἀναδραμοῦσα. Ib. III, 7 p. 133; in Alcib. pr. 82 p. 247.

2) Vergl. theol. Plat. I, 29; in Cratyl. 69 p. 33 f.

3) Inst. theol. 112.

nen nächst höhern Begriff bestimmt wird. Es ergibt sich ihm, daß, je näher eine Einheit dem ersten Einen ist, je höher sie also in der Ordnung der Einheiten steht, um so größer auch der Umfang des in ihr Enthaltenen und von ihr Erzeugten, um so größer daher auch ihr Vermögen ist. Dagegen je näher sie dem ersten Einen ist, um so weniger hat sie auch Antheil an der Mannigfaltigkeit der Arten, um so einfacher ist sie. Und es stehen daher die Größe des Vermögens und der Eigenschaften im umgekehrten, die Größe der Einfachheit aber und des Vermögens in gleichem Verhältnisse zu einander[1]), was mit den Verhältnissen des Umfangs und des Inhalts der Begriffe völlig übereinstimmt.

Man kann nicht leugnen, daß durch diese begriffsmäßige, in zusammenhängenden Schlüssen einherlaufende Darstellung die Lehre des Proklos eine größere Nettigkeit erhielt, als die Lehre der frühern Neu-Platoniker hatte. Es fehlt aber viel daran, daß sie dadurch auch einen größern innern Zusammenhang erhalten haben sollte. Die willkürlichen Sätze, von welchen die Beweisführung in verschiedenen Absätzen ausgeht, die Begriffe, welche Proklos aus der Ueberlieferung früherer Philosophie und aus seinen theologischen Ansichten herübernimmt, lassen eine stetige Folgerung nicht zu. Anfangs scheint Proklos in seiner theologischen Unterweisung ganz nach Art der Eleaten verfahren zu wollen. Seine Beweise schließen sich in der Weise dieser ältesten Dialektiker an völlig abstrakte Begriffe an, wie an den Begriff des Einen, des

1) Ib. 25; 57; 62; theol. Plat. III, 1 p. 125.

Vollkommenen u. dergl. Plötzlich aber ändert sich sein Verfahren, indem zu den Begriffen des Einen und des Vollkommenen der Begriff des Erzeugenden oder zum Dasein Hervorführenden (*παράγον*) hinzugefügt wird und wir zu erfahren bekommen, daß in dem Einen wegen seiner Vollkommenheit ein gewisser Ueberfluß des Vermögens gesetzt ist, durch welchen er das Zweite aus sich hervorgehen läßt, welcher Proceß sich alsdann nach den gewöhnlichen Annahmen der Emanationslehre bis zu einem Letzten fortsetzt [1]). Es ist in der Ausführung dieser Sätze nichts sonderlich Neues, was wir zu bemerken fänden. Nur auf Eins wollen wir aufmerksam machen. Proklos bedient sich, um das Erste zu bezeichnen, ebenso wie Plotinos, der Begriffe des Guten und des Einen. Seine Schlüsse schließen sich aber noch mehr an den letztern, als an den erstern an. Indem er aber darauf aufmerksam macht, daß diese Begriffe nicht eigentlich das Erste ausdrückten, sondern nur von unserer Beziehung zu ihm, von unserem Aufstreben nach ihm entnommen wären, gibt er zu erkennen, daß der Begriff des Guten eine bejahende und analoge Bedeutung habe, der Begriff des Einen dagegen nur eine verneinende [2]), womit er wahrscheinlich meint, daß wir durch Vereinfachung und Ablegung der Vielheit zu Gott gelangen möchten. So ergibt es sich

1) Inst. theol. 27 in. *πᾶν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν παρακτικόν ἐστι τῶν δευτέρων.* Theol. Plat. III, 1 p. 119.

2) Theol. Plat. II, 4 p. 96. *δύο δὲ τῆς ἀνόδου τρόπους ἀφορίζομεν τῇ μὲν τἀγαθοῦ προσηγορίᾳ τὴν* (ed. *τὸν*) *διὰ τῆς ἀναλογίας συνάπτοντες, τῇ δὲ τοῦ ἑνὸς τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων.*

denn, daß seine Schlüsse aus dem Begriffe des Einen eigentlich nur negative Ergebnisse liefern können.

Merkwürdiger sind uns einige Abweichungen des Proklos von der Lehre des Plotinos. Proklos nimmt mit seiner Schule an, daß ein jeder Ausfluß geringer sei als das Ausfließende [1]); dadurch wird denn, wie wir schon bemerkten, eine gradartige Eintheilung der Kräfte eingeleitet, welche in der That in das Unendliche sich abstufen ließ. In dieser Rücksicht finden wir es folgerichtiger, daß Proklos nicht allein die Vernunft und die Seele in mehrere untergeordnete vernünftige Wesen und Seelen, sondern auch ebenso die Ordnung des Göttlichen in mehrere Götter oder göttliche Einheiten zerfällt [2]). Dies konnte dem Plotinos allerdings bedenklich erscheinen, weil er die reine und von jeder Vielheit gänzlich abgesonderte Einheit des Ersten im Gegensatz gegen die Vielheit der Vernunft und der Ideen festzuhalten suchte. Allein bei dieser Ansicht konnte ihm die Vielheit der Götter nur unter den Begriff einer Vielheit der Geister oder gar der Seelen sich darstellen und es war unvermeidlich, daß dadurch die Würde der Götter heruntergesetzt wurde. Daher war es den Neigungen der Neu-Platonischen Schule gemäß, daß Proklos über jede Bedenklichkeit des Plotinos sich wegsetzte und ohne Weiteres erklärte, daß, weil Gott der Ursprung sei, er auch nothwendig eine Vielheit hervorbringen müsse, welche ihm verwandt und seiner Eigenthümlichkeit gemäß göttlich und einheitlich sei [3]). Dies verbindet sich

1) Inst. theol. 7.
2) Ib. 62; 113.
3) Ib. 113. *εἰ ἄρα ἔστι πλῆθος θεῶν, ἑνιαῖόν ἐστι τὸ πλῆ-*

auf eine ganz passende Weise mit der Art des Proklos, in begriffsmäßiger Folge das Niedere aus dem Höhern abzuleiten. Denn alle Arten, die unter dem Göttlichen stehen, sind natürlich göttlicher Art. Aber es schließt sich hieran auch sogleich wieder die gradmäßige Ableitung der Emanationen an, indem die Arten der Götter selbst in einer Unterordnung unter einander stehen sollen, worin Proklos dem Jamblichos sich zuwendet, überweltliche und weltliche, denkbare und denkende Götter unterscheidend [1]). Auf solche Weise wird nun das Niedere mit dem Höhern durch eine Vervielfachung der Grade in das Unendliche vermittelt. Denn auch in den Unterordnungen der Götter werden wieder höhere und niedere Grade angenommen, so daß die Reihe derselben fast unübersehlich erscheint, und an die Reihe der Götter schließt sich alsdann die Reihe der Dämonen an, welche die mittlere Stelle in der Welt erhalten hat und dadurch ohne Veränderung das Ganze zusammenhält, eine Reihe, welche durch mancherlei Grade hindurchgeführt wird [2]). Nun dringt allerdings Proklos darauf, daß die Grade der Dinge doch begriffsmäßig festgestellt werden sollten, und tadelt deswegen die, welche die Seelen für ausgewanderte Dämonen hielten, weil durch die Veränderung der Beschaffenheit das Wesen nicht ver-

---

θος. ἀλλὰ μὴν ὅτι ἔστι, δῆλον· εἴπερ πᾶν αἴτιον ἀρχικὸν οἰκείου πλήθους ἡγεῖται καὶ ὁμοίου πρὸς αὐτὸ καὶ συγγενοῦς. Theol. Plat. III, 1 p. 121.

1) In Tim. V. p. 299; in Parm. I. in.

2) In Alcib. pr. 21. πλῆθος — δαιμόνων ἀμύθητον. — — τὰ δὲ μέσα τῶν δαιμόνων γένη συμπληροῖ τὰ ὕλα καὶ συνδεῖ καὶ συνέχει τὴν κοινωνίαν αὐτῶν· μετέχεται μὲν τῶν θεῶν, μετεχομένη (μετεχόμενα?) δὲ ὑπὸ τῶν θνητῶν. 22, p. 67. ff.

ändert werde[1]). Allein dies Bestreben, zu einer begriffsmäßigen Eintheilung zu gelangen führt er doch keineswegs folgerecht durch. Denn die obersten Dämonen, meint er, würden wegen ihrer überwiegenden Aehnlichkeit mit Recht Götter genannt und überhaupt bewahre das Erste in einer jeden Ordnung die Form der frühern Ordnung[2]). Nur auf solche Weise glaubt er die kettenartige Verbindung des Höhern mit dem Niedern in der ganzen Welt bewahren zu können[3]). Die Verwirrung der Begriffe steigert sich in dieser Lehre noch mehr dadurch, daß ebenso wie der höchste Dämon, so auch die erste Vernunft dem Proklos ein Gott ist[4]), wonach wir die Ansicht fassen möchten, daß dem Proklos die Vernunft und das Dämonische dasselbe ist, wenn nicht die Eintheilung der Dämonen, welche er uns gibt, diese Meinung widerlegte[5]). In der That ist seine Lehre von den Dämonen nur ein Einschiebsel in die wissenschaftlichere Eintheilung der göttlichen Ausflüsse, welche er vom Plotinos überliefert empfangen hatte, der Glaube seiner Schule drang es ihm auf, übereinstimmend mit den Mythen des Platon. Daß er nicht sorgfältiger dahin gestrebt hat, es mit seinen übrigen Lehren zu verbinden, beweist freilich, daß alle seine logische

---

1) Ib. 21 p. 70.

2) Ib. 22 p. 71. *ὡς γὰρ καθ' ὅλου φάναι πάσης τάξεως το πρώτιστον σώζει τὴν τοῦ πρὸ ἑαυτοῦ μορφήν.* Ib. 56 p. 158.

3) Inst. theol. 21; 111; 112.

4) Ib. 112; in Alcib. pr. 22 p. 71. *καὶ γὰρ νοῦς ὁ πρώτιστος αὐτόθεν θεός.*

5) In Alcib. pr. 22.

Kunst nur ein Mantel seiner Willkür ist. Sie hindert ihn nicht, die wichtigsten Begriffe seiner Lehre unter einander zu mengen. Nach der begriffsmäßigen Anordnung seines Systems sollten die Götter weder Vernunft, noch Seele sein; jeder Gott ist überwesentlich, übervernünftig und über dem Leben[1]; dann aber wird auch wieder von einer Vernunft gesprochen, die noch nicht einmal die höchste untheilbare Vernunft sein soll, an welcher aber doch die Seelen der Götter Theil hätten[2].

Bei solchen unbestimmten Aeußerungen, welche bald hierhin bald dorthin schwanken, ist es allerdings schwer, die eigentliche Absicht dieser Lehren zu errathen; aber ein Punkt drängt sich doch unserer Ueberzeugung auf, nämlich daß Proklos bei weitem mehr als Plotinos darauf ausging, das Loos des Menschen und der Vernunft in ihm als hülfsbedürftig und elend zu schildern. Wir haben gesehen, daß nicht die Vernunft, weder im Denken, noch in einer andern Energie uns mit Gott zu vereinen vermag; sie steht auch nicht ganz nahe dem Einen, sondern viele Götter verschiedener Ordnungen sind zwischen ihm und ihr. Wenn daher Plotinos in seiner hohen und kühnen Gesinnung die Vernunft in ihrer höchsten Würde geschildert hatte, wie sie von allem Leiden frei das Eine vollkommen zu schauen vermöge, wenn er dem Menschen und der Seele diese Vernunft zugeeignet hatte, freilich nicht ohne mancherlei Irrungen, in welche er hierüber mit der Richtung der Emanationslehre gerieth, so sind es eben

1) Inst. theol. 115.

2) In Alcib. pr. 19 p. 65.

dieſe Irrungen, welche Proklos geltend macht, um einen entſchiedenen Widerſpruch gegen die Lehre des Plotinos einzulegen. Plotinos hatte ſeine Lehre auf den ſtrengen Unterſchied zwiſchen Körperlichem und Unkörperlichem zurückgeführt; er glaubte deswegen die Vernunft und die Seele als gänzlich unberührt von dem Leiden des Körperlichen ſetzen zu dürfen. Auch Proklos hält dieſen ſtrengen Gegenſatz feſt; er ſucht ihn ſogar auf eine nicht verwerfliche Weiſe zu beſtimmen, indem er die Eigenthümlichkeit des Unkörperlichen darin findet, daß es das Vermögen hat, ſich auf ſich zurückzuwenden, zu reflectiren, welches dem Körperlichen nicht zukomme, weil es von einander geſonderte Theile habe [1]). Er gründet hierauf ſeinen Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, indem er zeigt, daß jedes Weſen, welches das Vermögen hat, ſich auf ſich zurückzuwenden, wenn es auch mit etwas Anderem, mit einem Körper verbunden ſein ſollte, doch nur auf trennbare Weiſe mit ihm verbunden ſein könne, denn die ſich zurückwendende Thätigkeit werde ihm bleiben als eine Thätigkeit, die unabhängig iſt von dem, mit welchem es verbunden, weil ſie nämlich nicht auf das Verbundene ſich bezieht [2]). Allein er erkennt hierbei doch an, daß ein Theilhaben ſtattfinde des Körperlichen an der Seele, wel-

1) Inst. theol. 15. *πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τῶν σωμάτων πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἐπιστρέφειν κτλ.* Ib. 83.

2) Ib. 82. *πᾶν ἀσώματον πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ὂν ὑπ' ἄλλων μετεχόμενον χωριστῶς μετέχεται· εἰ γὰρ ἀχωρίστως, ἡ ἐνεργεία αὐτοῦ οὐκ ἔσται χωριστὴ τοῦ μετέχοντος, ὥσπερ οὐδὲ ἡ οὐσία. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐπιστρέψει πρὸς ἑαυτό.* Ib. 171; 186; 187; 189.

ches natürlich auf die Seele seine Rückwirkung haben muß. Daher ist zwar die Seele ihrem Wesen nach von sich selbst bewegt, Theil habend aber am Körper hat sie auch gewissermaßen Theil an der Bewegung durch ein Anderes [1]). Es ist natürlich, daß ihm hiernach auch die Schicksale der Seele nicht ganz unabhängig von dem Aeußern erscheinen. Zwar setzt sich Proklos den Lehren entgegen, welche unsere Glückseligkeit von den äußern Gütern abhängig machen, denn dies wäre gleichsam, als wenn Jemand behaupten wollte, die Zustände des Schattens hätten Einfluß auf das Wohlsein des Körpers [2]); zwar behauptet auch er, das Materielle habe keine Kraft [3]); aber er will damit nicht behauptet haben, daß wir, daß unsere Seele ohne Leiden sei. Er widerspricht ausdrücklich der Lehre des Plotinos und seiner Schüler in diesem Punkte; er beschuldigt sie, daß sie nicht genaue Auslegung der Platonischen Sätze sei. Wie würde die Seele fehlen und sündigen und sich wieder zum Göttlichen erheben können, wenn nicht sie und ihre Vernunft und die Freiheit ihres Willens an der Vermischung mit dem Leiden Theil hätte, wenn sie nicht im Zeitlichen wäre und die materiellen Kleider umnähme und wieder ablegte nach gewissen Perioden der Zeit? [4]) Daher kann er auch der Lehre des Plotinos nicht beistimmen, daß die Seele, welche

1) In Alcib. pr. 76 p. 225. *κατ' οὐσίαν μὲν γάρ ἐστιν αὐτοκίνητος ἡ ψυχή, κοινωνήσασα δὲ τῷ σώματι μετέσχε πως τῆς ἑτεροκινήσεως.*

2) Ib. 35 p. 107.

3) Ib. 58 p. 164.

4) Ib. 76 p. 227. *οὔτε αὖ ἐκείνους* (sc. *ἀποδεξόμεθα τοὺς λόγους*), *ὅσοι μέρος μὲν εἶναι τῆς θείας οὐσίας λέγουσι*

in das Weltliche herabsteigt, nicht ganz herabsteige [1]), als wenn nämlich ihre Vernunft alsdann immer noch bei den Göttern bleiben könnte. Diese Lehre ist mit seiner Theologie auf das engste verflochten. Er denkt sich die Seelen in ihrem weltlichen Leben so eng mit einander verbunden, daß die Sünde der einen auf die andern übergeht und die Söhne an der Sünde der Väter, die Unterthanen an der Sünde der Obrigkeit Theil nehmen, weil nämlich die ganze Welt eine lebendige Einheit bildet, in welcher wieder kleinere lebendige Einheiten der Familien, der Völker sich absondern und in sich zusammenhangen, so daß es auch gerecht ist, daß die einzelnen Glieder solcher Einheiten mit einander Strafe dulden [2]). Er denkt sich, gleich der Vedanta-Philosophie, die Seele mit vielen Hüllen umkleidet, feinern und gröbern, welche sie nur allmählig und der Reihe nach ablegen kann, und in bestimmten Perioden entwickelt sich ihm dieser Prozeß des Seelenlebens, in welchem die Seele um so höher aufsteigt, je mehr sie von ihren äußern Hüllen sich befreit hat [3]). Nicht allein durch eigene Thätigkeit soll die Seele ihre Befreiung gewinnen, sondern auch durch dämonische Hülfe [4]). So erhält denn die Seele in der Lehre des Proklos in der That eine ganz

---

τὴν ψυχήν, ὅμοιον δὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος καὶ ἀεὶ τέλειον, τὸν δὲ θόρυβον εἶναι καὶ τὰ πάθη περὶ τὸ ζῷον. In Tim. V, p. 341; inst. theol. 190; 198—200. Cf. in Alcib. 48.

1) Inst. theol. 211. Dies war ein Punkt des Streits für die letzten Zeiten der Neu-Platonischen Philosophie. S. Creuzer ad l. l.

2) Dubit. circa provid. 9 p. 168 ff. ed. Cous.

3) In Alcib. pr. 48; inst. theol. 209.

4) In Alcib. pr. 89 p. 280 ff.

andere Stelle, als ihr Plotinos angewiesen hatte; sie erscheint unvollkommener und der Hülfe bedürftiger.

Es ist nicht zu verkennen, daß hierin eine Annäherung an das Erfahrungsmäßige stattfindet. Es hängt aber auch mit allgemeinen Sätzen der Emanationslehre und mit den theologischen Ansichten des Proklos zusammen. Wir bemerken überhaupt, daß die Lehre des Proklos eine Neigung verräth, den Begriff der Seele vor dem Begriff der Vernunft hervorzuheben, während die Lehre des Plotinos umgekehrt darauf ausgegangen war, den Begriff der Seele in den Begriff der Vernunft hineinzuziehen. Jene Neigung verräth sich in der Erklärung des Unkörperlichen durch die reflexive Thätigkeit, woran sich der Satz anschließt, daß alle Dinge, welche in reflexiver Thätigkeit sind, als um so unvollkommner gedacht werden müßten, je mehr sie im Beginn wären, als um so vollkommner dagegen, je mehr sie zum Ende sich neigten[1]). Dies ist eine natürliche Folge der Lehre von dem Ausgange und der Rückkehr der Dinge. Es ergibt sich daraus aber die Annahme, daß alle unkörperliche Dinge sich fortschreitend entwickeln, welches doch in Wahrheit nicht der reinen Vernunft, sondern nur der Seele beigelegt werden konnte nach allen Ansichten der Neu-Platoniker. Wir würden diesen Gedanken des Proklos sehr beachtungswerth finden, wenn er einigermaßen von ihm durchgeführt worden wäre und nicht mit andern Neigungen der Emanationslehre in Widerspruch stände.

1) Inst. theol. 37. *πάντων τῶν κατ' ἐπιστροφὴν ὑφισταμένων τὰ πρῶτα ἀτελέστερα τῶν δευτέρων καὶ τὰ δεύτερα τῶν ἑξῆς, τὰ δὲ ἔσχατα τελειότατα.*

Am entschiedensten steht ihm die wesentliche Richtung der Emanationslehre entgegen, einem jeden Ausfluß seinen bestimmten Begriff oder Grad des Seins anzuweisen. Es ist ein Grundsatz des Proklos, daß ein jedes Hervorgebrachte eine bestimmte Aehnlichkeit mit dem Hervorbringenden haben müsse, aber ihm nicht gleich sein könne; inwiefern es Aehnlichkeit mit dem Hervorbringenden habe, bleibe es in dem Hervorbringenden, sofern es aber ihm ungleich sei, gehe es von demselben aus [1]). Es kann kein Grund aufgefunden werden, warum oder wie das Hervorgebrachte jene natürliche und wesentliche Aehnlichkeit und Ungleichheit irgend verändern sollte. Daher können wir das Reden von dem Ausgehn der Dinge von ihrem Princip und von ihrer Rückkehr in dasselbe, wovon die Schriften des Proklos voll sind, nur als etwas Ungehöriges ansehen und wenn er behauptet, daß ein jedes Wesen nach seinem Princip strebe, so finden wir dies zwar mit den sonstigen Ansichten seiner Schule zusammentreffend, wissen es aber auf keine Weise mit seiner Behauptung zu vereinen, daß ein jedes, soweit es vermag, mit seinem Principe eins sei und in ihm bleibe [2]). Auch dieser Philosophie, so viele willkürliche Annahmen über die Ideenwelt sie sich erlaubt, will es nicht gelingen, einen Uebergang aus derselben in das Werden der sinnlichen Welt zu gewinnen.

Es steht aber hiermit die wichtigste Abweichung des Proklos vom Plotinos in Verbindung. Eine wahre und vollständige Rückkehr des Hervorgegangenen in seine Prin-

1) Inst. theol. 28; 30.

2) Ib. 31.

cipien kann er nicht annehmen; die Anschauung des Einen, nach welcher die ganze Lehre des Plotinos hinstrebte, kennt er nicht. Dagegen hält er den Grundsatz der Emanationslehre fest, daß ein jedes Niedere mit dem Höchsten nur durch die mittlern Wesen zusammenhange, durch welche hindurch es zu seinem Dasein gelangt ist. Daher wenn auch von einer Rückkehr der Dinge die Rede ist, so erklärt er doch, daß ein Jedes, was durch ein Mittleres von dem Höhern ausgeht, auch nur durch dies Mittlere wieder in das Höhere zurückkehren könne, denn seine Aehnlichkeit sei nur eine mittelbare [1]). Daher hängen auch die Menschen nur durch die Dämonen mit dem Höhern zusammen [2]).

So weit finden wir seine Lehre durchaus in Einklang mit seinen allgemeinen Grundsätzen. Allein noch ein anderer Beweggrund regt sich in ihr, welchen wir mit dem Bau seiner Lehre nicht in Uebereinstimmung finden können. Er erklärt nämlich, ein jeder andere Gott sei von solcher Art, daß an ihm Theil genommen werden könne, nur nicht das Eine [3]). Daraus folgt denn natürlich, daß dieses völlig unerkennbar ist. Zwar sind die übrigen Götter an sich auch unerkennbar und unaussprechlich wegen ihrer überwesentlichen Vereinigung, denn Alles, was wir erkennen, ist ein Seiendes, das Göttliche aber ist über

---

1) Ib. 38. *καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος. ἐπεὶ γὰρ δι' ὁμοιότητος ἑκάτερα γίνεται, τὸ μὲν ἀμέσως ἀπό τινος προελθὸν καὶ ἐπέστραπται ἀμέσως πρὸς αὐτό· ἡ γὰρ ὁμοιότης ἄμεσος ἦν.* Ib. 132.

2) In Alcib. pr. 19 p. 63.

3) Inst. theol. 116. *πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι πλὴν τοῦ ἑνός.* In Plat. theol. III, 7 p. 133.

dem Seienden; allein die übrigen Götter können wir doch aus dem erkennen, was an ihnen Theil hat; da aber an dem Ersten nichts Theil hat, so können wir es auch nicht einmal auf solche mittelbare Weise erkennen [1]). So unterscheidet er denn als drei untergeordnete Grade das, an welchem nichts Theil haben kann, das, an welchem Theil genommen wird, und das, welches Theil nimmt [2]), und er kennt nicht allein das Eine, welches nicht mittheilbar ist, sondern auch eine Vernunft und ein Wesen, an welchen Niemand Theil haben kann, beide als das Höchste in ihrer Art [3]). Offenbar ist hierin das Bestreben, das Höchste über ein jedes Verhältniß zu erheben [4]). Wir würden auch gegen diese Eintheilung des Proklos im Sinne seiner Emanationslehre nichts einzuwenden haben, wenn sie nur unterscheidbare Seiten an einer und derselben Einheit hervorheben sollte; denn nach seiner Ansicht von der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Ausflüsse und der Ausgeflossenen muß allerdings die Seite des Höhern, welche in

1) Inst. theol. 123. *πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις· ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν. διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν. πᾶσα γὰρ ἡ διὰ λόγου γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τὸ τῆς ἀληθείας καταληπτικόν κτλ.*

2) Ib. 23.

3) Ib. 166; in Alcib. pr. 19 p. 65.

4) Inst. theol. 23. *τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαυτοῦ ὂν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ἐξηρημένον τῶν μετεχόντων ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα. — — — τὸ δὲ μετεχόμενον πᾶν τινὸς γενόμενον, ὑφ' οὗ μετέχεται, τινὸς γενόμενον δεύτερόν ἐστι τοῦ πᾶσιν ὁμοίως παρόντος καὶ πάντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληρώσαντος· τὸ μὲν γὰρ ἐν ἑνὶ ὂν ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν.* Ib. 116.

dem Niedern nicht ausgedrückt wird, als ein Nicht-Mittheilbares angesehen werden, und so würde ein jedes Höhere für sein Niederes in gewisser Beziehung nicht mittheilbar sein. Aber in diesem Lichte betrachtet er den Begriff des Nicht-Mittheilbaren nicht; ihm sind vielmehr das Eine und die höchste Vernunft und das höchste Wesen ganz und gar nicht mittheilbar; in dem Höchsten einer jeden der höhern Ordnungen will er eine gänzliche Bezuglosigkeit anerkannt wissen. Diese ist nun aber in der That nicht zu vereinigen mit seiner Ansicht, daß ein jedes Hervorgehende mit dem, aus welchem es hervorgehe, Aehnlichkeit haben müsse. Proklos selbst spricht sonst den Grundsatz aus, daß nothwendig das Bewirkte an seiner Ursache Theil haben müsse, weil es von ihr sein Wesen habe [1]). Nach dem Grundsatze, daß Alles durch das Gleiche erkannt werde, gibt er zuweilen auch zu, daß wir Theil haben an der Vernunft durch die Vernunft und an dem Ersten durch das Eine, welches uns beiwohnt, gleichsam durch die Blüthe unsers Wesens, durch welches wir hauptsächlich mit dem Göttlichen zusammenhingen [2]).

Auch diese Unterscheidung zwischen dem, an welchem nichts, und zwischen dem, an welchem Anderes Theil hat, dient offenbar zur Nahrung der mystischen Denkart, welche Proklos pflegte. Ihm war es nicht genug, die mystische

1) Inst. theol. 28. *ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη τὸ αἰτιατὸν τοῦ αἰτίου μετέχειν, ὡς ἐκεῖθεν ἔχον τὴν οὐσίαν.*

2) In Alcib. pr. 82 p. 247. *ὡς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ᾽ οὗ πᾶσιν ἡ γνῶσις, κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ᾽ ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν.*

Ansicht des Plotinos von der übersinnlichen Anschauung des Einen festzuhalten; eine solche Anschauung mochte ihm noch zu viel Aehnlichkeit mit dem vernünftigen Denken zu haben scheinen. Er will dagegen das Höchste in einer jeden Ordnung des Daseins unsern Augen ganz entziehen, es in ein Gebiet stellen, welchem wir uns nicht nahen können, ohne daß er uns dennoch die Hoffnung zu nehmen wagte, mit ihm in eine mystische Beziehung zu kommen durch Vermittelung der Zwischenwesen, deren Verehrung seine heidnische Theologie anempfiehlt. So gibt er denn eine mystische Offenbarung des ersten Gottes zu, welche uns durch die niedern Götter verkündet werden soll[1]). Hiermit hängen seine Anpreisungen des Glaubens, der Wahrheit und der Liebe zusammen, welche sich auf die Eigenschaften des Göttlichen, auf Güte, Weisheit und Schönheit beziehen[2]). Durch die Liebe, welche er besonders hervorhebt, soll ein jedes Niedere mit dem Höhern verbunden werden. Zwar meint Proklos das Uebersinnliche, nur durch die Vernunft Erkennbare bedürfe der Vermittelung durch die Liebe nicht wegen seiner unaussprechbaren Vereinigung[3]); aber dieser Gedanke scheint ihm doch

1) Theol. Plat. III, 14. *καὶ γὰρ αἱ τρεῖς αὗται τριάδες μυστικῶς ἐπαγγέλλουσι τὴν τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ ἀμεθέκτου παντελῶς ἄγνωστον αἰτίαν.* Wir glauben nicht nöthig zu haben, die Lehre des Proklos von den drei Dreiheiten auseinander zu setzen, welche an Platonische Begriffe sich anschließend weitläuftig ausgesponnen worden ist. Sie gehört zu dem gelehrten Apparat unseres Philosophen, berührt aber das Wesentliche seiner Lehre nicht.

2) Ib. I, 24; 25; in Alcib. pr. 16 p. 51 ff; etwas anders theol. Plat. III, 11 p. 139.

3) In Alcib. pr. 16 p. 53.

nur flüchtig vorüberzuschweben, da er an anderer Stelle ihm die allgemeinere Versicherung entgegensetzt, daß auch die Götter durch die Liebe mit der übersinnlichen Schönheit verbunden würden, daß ebenso die Dämonen mit den Göttern und die Seelen mit den Dämonen durch Liebe zusammenhingen [1]).

In diesen Abweichungen des Proklos von der ältern Lehrart der Neu-Platonischen Schule können wir nur eine Fortsetzung der Bewegungen erkennen, welche von der Zeit des Jamblichos ab allmählig sich verbreitet hatten. Sie haben alle ihre Richtung nach der mystischen Seite der Lehre zu und schließen sich dem theurgischen Aberglauben des Heidenthums an, welcher nur jetzt in weniger kühnen Unternehmungen sich aussprach und mehr von dem öffentlichen in das Privatleben sich zurückgezogen hatte. Damit hängt es denn natürlich zusammen, daß die mystischen Regungen mehr in das Gemüthsleben sich verschließen und so als Glaube und Liebe sich zu erkennen geben. Das wissenschaftliche Element der Neu-Platonischen Lehre tritt dagegen immer mehr zurück. Zwar haben wir bemerken müssen, daß die athenienſische Schule der Neu-Platoniker durch das Streben, ihrer Lehre durch Beobachtung der Formen des Beweises einen festen Zusammenhang zu geben, sich auszeichnete, allein wir haben uns auch nicht verhehlen können, daß diese äußere Zierlichkeit dem innern Gehalte der Gedanken nur wenig entspricht, daß Gehalt und Form der Darstellung fast beständig auseinander zu fallen drohen. Es ist dies die Auflösung der Zeiten; es

1) Ib. 19 p. 65.

iſt das Zeichen, daß die Formen der Schule nur erlernt, nicht aus der Entwickelung ihres innern Lebens hervorgegangen ſind.

Wenn vom Plotinos behauptet werden kann, daß er einen bedeutenden Einfluß auf die Philoſophie ſpäterer Zeit gehabt hat, nicht nur auf die heidniſche, ſondern auch auf die chriſtliche Philoſophie, ſo wird man einen ähnlichen Einfluß des Proklos nicht nachweiſen können. Die chriſtliche Philoſophie hatte zu ſeiner Zeit ſchon die erſte Friſche ihrer aufſtrebenden Kraft verloren; nur auf einige myſtiſche Auswüchſe derſelben könnte ſeine Lehre Eindruck gemacht haben. Sein Einfluß auf die heidniſche Philoſophie konnte ebenfalls nicht groß ſein, obgleich die Verehrung, welche er in ſeiner Schule genoß, ſehr ſtark war. Denn eben dieſe Schule war, wie ſchon bemerkt, jetzt auf einen kleinen Kreis der Wirkſamkeit beſchränkt und zu der Sache einer abſterbenden Partei herabgeſunken. Als ſolche ſtellt ſie ſich in allen Nachrichten dar, welche wir von ihr überkommen haben. Sie ſind voll von Zügen des übertriebenen Lobes und des geheimen Neides, welche unter den Anhängern abgeſonderter Sekten ihr Weſen zu treiben pflegen[1]). Wir ſehen daraus, daß die Schule nur

1) Man vergl. Phot. bibl. cod. 181; 242 und die Artikel b. Suidas, welche auf dieſe Zeiten der Neu-Platoniſchen Schule ſich beziehen. Alles dies iſt freilich aus dem Leben des Iſidoros, welches Damaskios ſchrieb, entnommen; man kann aber wohl darin den Charakter der Schule erkennen. Photios urtheilt mit Recht cod. 181 p. 212 Hoesch. *πάντων δ' ὅσους ἐξαίρει (ὁ Δαμάσκιος) τοῖς λόγοις καὶ κρείττους ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν θειάζει γεγονέναι — — οὐκ ἔστιν ὅτου μὴ καθήψατο ἐφ' ἑκάστου τῶν θαυμαζομένων μὴ ἐνδεέστερον ἔχειν κτλ.*

einen schwachen Fortgang hatte unter Männern, welche das Vertrauen ihrer Partei nicht vollkommen erwerben konnten. Die Ueberlieferungen über diese Männer sind übrigens nicht ohne Lücken. Unter ihnen werden uns Marinos, Isidoros und Zenodotos genannt, drei Schüler des Proklos, welche eine Zeit lang ein jeder der Schule vorgestanden zu haben scheinen, mehr gezwungen als freiwillig, damit nur die Platonische Schule nicht ohne Lehrer sei. Sie mochten selbst ein Bewußtsein von der Schwäche ihrer Philosophie haben, welche sie überdies nicht als das Höchste achteten, denn ihnen galt fortwährend der Aberglaube wunderbarer Künste und heidnischer Religion mehr als die Philosophie, deren absterbendes Alter sie nur beklagten, weil sie eine menschliche Vorbereitung auf das Höhere sei[1]). Wenn sie nur ungern dem Lehramte sich unterzogen, so darf man einen Grund hiervon auch in der Gefahr suchen, welche bei der Verfolgung der Christen mit ihm verbunden war, wie aus dem Leben des Proklos sich uns ergeben hat und wie manche andere Andeutungen verrathen.

Von den philosophischen Schriften dieser Männer, wenn sie deren hinterlassen haben sollten, ist nichts erhalten worden. Wir wissen von ihnen fast nur durch einen ihrer Schüler, den Damaskios von Damaskos, welcher in seiner Lebensbeschreibung des Isidoros von den Verhältnissen der spätesten Neu-Platonischen Schule uns Nachricht ertheilt hat und selbst eine Zeit lang der Neu-

1) Vergl. die Aeußerungen des Isidoros b. Phot. bibl. cod. 242 p. 568.

Platonischen Schule vorstand [1]). Aus den Auszügen jener Lebensbeschreibung sehen wir, wie die lächerlichste Wundersucht in dieser Schule herrschte und immer mehr der Geist des Aberglaubens ihrer sich bemächtigte. Von dem Damaskios besitzen wir auch noch eine Schrift, welche Zweifel und Lösungen über die ersten Gründe enthält [2]) und uns beweist, wie mit dem Aberglauben philosophische Grübelei sich vereinigte, um den ärgsten Mysticismus zu begünstigen. Wir finden auch in dieser Schrift den Charakter der Athenienſischen Schule wieder, das Bestreben, in unaufhörlichen Schlüssen sich herumzudrehen, nur um zu zeigen, daß alle diese Schlüsse nicht vermögend sind, uns irgend eine sichere Bestimmung über die ersten Gründe der Dinge zu verschaffen. Der erste Grund aller Dinge ist dem Damaskios das Unaussprechbare, welches in keinem bestimmten Gedanken ausgedrückt werden kann. Wir sollen es nicht die Ursache, das Erste, das Gute, den Anfang oder den Zweck oder sonst wie nennen; wir sollen die drei Gründe, welche unterschieden werden, nicht als unterschieden setzen; nur menschlicher Weise nennen wir sie drei [3]). Seine ganze Rede geht daher darauf aus, Alles, was er von den Gründen der Dinge bejahend sagt, durch Verneinung wieder zurückzunehmen. Der Vorgang

---

1) Dies wird aus seinem Beinamen διάδοχος gefolgert.

2) Herausgegeben von J. Kopp. Frankf. a. M. 1826. Die Fortsetzung des Commentars des Proklos über den Parmenides, welche dem Damaskios zugeschrieben wird, ist wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt ihm wohl nicht beizulegen. Ueber noch Ungedrucktes s. Kopp in der Vorrede.

3) De princ. 2; 6; 7; 22; 41; 118.

der Dinge aus ihnen ist nicht eigentlich ein Vorgang; die Seele durch ihre Rückkehr in dieselben löst ihren Vorgang wieder auf[1]). Alles will er in die unerkennbare Einheit zurückgenommen wissen. Alles unser Sprechen ist nur unser Geständniß, daß wir nichts wissen, sondern über das, was wir kennen, hinausgehen müssen. Wir nennen das Unaussprechbare unerkennbar, weil wir immer Alles, was über die Erkenntniß hinausgeht, ehrenwerther finden als das Erkennbare, so daß auch das über alle Erkenntniß Hinausgehende, wenn es gefunden werden könnte, als das Ehrenwertheste gefunden werden würde. Wenn das Eine das letzte Erkennbare ist, so ist das über das Eine Hinausgehende das gänzlich Unerkennbare, welches auch so unerkennbar ist, daß wir nicht einmal wissen können, ob es erkennbar. Es ist so von Allem abgesondert, daß es auch nicht einmal abgesondert in Wahrheit genannt werden kann, denn das Ende aller dieser Reden ist ein rathloses Schweigen und das Geständniß, daß wir nichts von dem Unerkennbaren wissen[2]). So en-

1) Ib. 75; 107. Was Creuzer ad Procl. instit. theol. 211 aus dem Commentar des Damaskios zum Parmenides anführt: *ὥστε ἀληθινὸς ὁ Πλωτίνου λόγος, ὡς οὐ πᾶσα κάτεισι ἡ ψυχή*, müssen wir als Lehre des Damaskios anerkennen. Daher verwirft Dam. auch den Unterschied zwischen dem *μεθεκτὸν* und dem *ἀμέθεκτον*, welchen Proklos gemacht hatte. De princ. I. I.

2) Ib. 6. *οἶδε γάρ, ὅτι οὐκ οἶδεν αὐτό· καὶ γάρ ἐστιν ἁπλῶς ἡ τοιαύτη γνῶσις οὐκ ἐκείνου, ἀλλὰ τῆς οἰκείας ἀγνοίας.* Ib. 7. *πῶς γὰρ ἐκεῖνο ἄγνωστον λέγομεν; ἑνὶ μὲν λόγῳ τῷ ῥηθέντι, ὅτι ἀεὶ τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν τιμιώτερον εὑρίσκομεν· ὥστε τὸ ὑπὲρ ἅπασαν γνῶσιν, εἴπερ ἦν εὑρετόν, εὑρεθείη ἂν καὶ αὐτὸ τιμιώτατον.* — — — *εἰ τοίνυν τὸ ἓν ἔχσατόν ἐστι γνωστὸν τῶν ὅπως ποτὲ γνωριζομένων ἢ*

det dieſe Art der Philoſophie mit einem völligen Skepticismus. Was ſie erkennen möchte, findet ſie unerkennbar, ja ſie wagt nicht einmal es offen unerkennbar zu nennen. Indem ſie in eine unerreichbare Höhe ſich hineinſchwindelt, verliert ſie den Boden unſeres Standpunktes ganz außer Geſicht und alle unſere Gedanken erſcheinen ihr als völlig ungenügend, die Wahrheit darzuſtellen. Die Erde verſchmäht ſie und eben deswegen weiß ſie den Himmel nicht zu gewinnen.

Dies war der Ausgang der Neu-Platoniſchen und mit ihr der alten Philoſophie. Im Jahre 529 gebot der Kaiſer Juſtinianus, daß Niemand zu Athen Philoſophie lehren ſolle [1]). Dies ſcheint Veranlaſſung geweſen zu ſein, daß die vorzüglichſten der damaligen Philoſophen, unter ihnen Iſidoros [2]), Damaskios und Simplikios, der Ausleger des Ariſtoteles, von Athen nach Perſien auswanderten. In ihrem Vaterlande ſahen ſie die Philoſophie verachtet, die alten Religionen, zu welchen ſie ſich bekannten, wurden verfolgt, eine fremde, ihnen verhaßte Religion herrſchte. Sie mußten an ihrem Vaterlande verzweifeln.

ὑπονοουμένων, καὶ τὸ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα τὸ πρώτως ἐστὶ καὶ πάντη ἄγνωστον, ὅπερ οὕτως ἐστὶν ἄγνωστον, ὡς μηδὲ τὸ ἄγνωστον ἔχειν φύσιν, μηδὲ ὡς ἀγνώστῳ προσβάλλειν ἡμᾶς, ἀγνοεῖν δὲ καί, εἰ ἄγνωστον. — — — καὶ τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις ἀδυνάτων ὄντων εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν;

1) Joh. Malal. XVIII. p. 187 ed. Oxon.

2) Es kann bezweifelt werden, ob dies der oben angeführte Iſidoros war, welcher b. Suid. s. v. *Συριανὸς* ein Alexandriner genannt wird, während der hier gemeinte ein Gazäer heißt. Vergl. Brucker hist. phil. II, p. 341.

die Meinungen aber, welche in ihrer Schule verbreitet waren, hatten sie vorlängst gelehrt im Morgenlande die Quelle der Weisheit, den Sitz des heiligen Lebens zu suchen. In Persien, so schwärmten sie, da sei eine bessere Staatsverwaltung, da herrsche Chosroes, ein König, welcher nach Platonischer Vorschrift Philosoph sei; und so wie die Obrigkeit gerecht, so sei dort der Unterthan mäßig und das unbewachte Eigenthum selbst in der Einöde sicher. Schnell machten sie sich auf nach diesem erwünschten Lande. Aber die Armen! wie fanden sie sich getäuscht. Nichts von allem dem, was sie gehofft hatten, ging ihnen in Erfüllung. Kaum hatten sie die fremden, grausamen, ungerechten und schwelgerischen Sitten gesehen, kaum hatten sie den König gesehen, einen Philosophen, aber nicht ihrer Schule, mehr zur Vergnügung, als zum Ernst, so ergriff sie Reue und Sehnsucht nach ihrem Vaterlande. Sie wollten lieber sterben in ihm, als bei den Fremden in Ehren leben. Sie kehrten heim. Im Frieden zwischen den Persern und Römern wurde ihrer gedacht; sie sollten unangefochten ihrer Philosophie, ihrer Religion leben können[1]). Aber wie mögen sie geknickter Hoffnungen gelebt haben. Alles Vertrauen auf diese irdischen Dinge war nun vollends dahin. Mit ihnen ist die heidnische Philosophie wenn nicht völlig zu Grabe gegangen, doch für die Geschichte spurlos verschwunden.

Von diesem tragischen Schluß der alten Philosophie kann man sich nicht abwenden, ohne zu mancherlei Gedan-

---

1) Agath. II, 30 f. p. 67 f. ed. Par.; daraus Suid. s. v. πρέσβεις.

ken sich aufgeregt zu fühlen. Welches Schicksal dieser Lehren, welche einst so rüstig, so vertrauensvoll, mit so vielen Ansprüchen aufgetreten waren. Was hatten sie nicht Alles den Menschen versprochen. Wissenschaft, Weisheit, Glückseligkeit, eine vernünftige Anordnung des Lebens sollten in ihrem Gefolge sein; die Anschauung Gottes sollte aus ihnen hervorgehen. Jetzt ist die Hoffnung dahin. Sie finden sich eingeengt; sie müssen ihrem Untergange entgegensehen. Ist es, daß diese Lehren unter den Menschen verloren gegangen? Nein, noch wurden die Schriften des Platon, des Aristoteles mit Fleiß gelesen; was die Stoiker an Vorschriften für das wissenschaftliche Denken, was sie zur Stärkung des Willens gelehrt hatten, alles das kannte man wohl. Aber wenn man die Gedanken der Alten nachdachte, so fühlte man bald hier, bald da ihre überzeugende Stärke, ohne doch mit völligem Vertrauen sich ihnen hingeben zu können. Denn alsbald kamen andere Gedanken herbei, mächtig genug, die Ueberzeugung jener, wenn auch nicht zu erschüttern, doch zu verdecken. So finden wir Widersprüche auf Widersprüche bei den Philosophen dieser Zeit sich häufen. Es wurde offenbar, daß nicht die Fülle der Gedanken, daß nicht die formale Bildung des Geistes, die Fertigkeit mit Schlüssen zu verkehren der Vernunft ihre Sicherheit gewähren. Alles dies konnte die jetzige Philosophie nicht vor dem crassesten Aberglauben schützen. Wo ist nun die Bildung hin, welche die alte Philosophie dem Menschen zu geben versprochen hatte? Man könnte wohl muthmaßen, daß der Stolz der Philosophen, welcher so Hohes sich angemaßt hatte, durch den Erfolg gedemüthigt werden sollte

Indessen ist zu bemerken, daß auch die bescheidnere Philosophie eines Sokrates, eines Aristoteles in das Schicksal ihrer Genossen verflochten wurde.

Sehen wir hierbei zunächst auf die einzelnen Philosophen der letzten Zeit, so können wir zwar bei ihnen eine gewisse Armuth, eine Beschränktheit ihrer Gedanken gewahr werden, aber es ist nicht sowohl diese, welche sie drückt, als vielmehr der Reichthum an Gedanken wird ihnen lästig. In der Neu-Platonischen Schule hatte sich die philosophische Forschung, wie wir sahen, fast ganz auf die Theologie oder, um einen neuern Ausdruck zu gebrauchen, auf die höchsten Begriffe der Metaphysik geworfen; neben diesen Begriffen wurden fast nur die allgemeineren Begriffe und Formen logischer Untersuchung festgehalten, welche als Mittel dienen sollten. Die Physik dagegen und die Ethik schwinden meistens zu ganz unbedeutenden Nebensachen zusammen. Der Grund hiervon ist nicht schwer einzusehen. Haben wir doch anerkennen müssen, daß diese Zweige der Philosophie viel weniger vollkommen von der alten Philosophie ausgebildet worden waren, als die Logik. Um so weniger ließen sie gegen den Andrang einer neuen Denkart sich festhalten. Die Physik im Besondern war auf eine Reihe von unvollkommenen Analogien, die mit einer sehr unvollständigen Erfahrung in Verbindung standen, gestützt worden; was in ihr wissenschaftliches Werthes sein mochte, hatte sich in Erfahrungswissenschaften abgesondert, die man jetzt neben der Philosophie, wenn auch nur spärlich betrieb. Die Ethik dagegen, in der besten Zeit der Philosophie auf Politik hinauslaufend, sie konnte ihre Bedeutung nicht behaupten in Zei-

ten, in welchen die politische Gesinnung der alten Völker erstorben war, die Bedeutung der Staatsformen, der alten Erziehung sich verloren hatte; nur noch zu Ermahnungen für das einzelne Leben war sie zu gebrauchen. Als man aber ein gemeinsames Leben in gottesdienstlicher Gesellschaft suchte, da mußte sich auch ein Streben nach andern Formen der sittlichen Auffassungsweise bilden, welches jedoch in wissenschaftlich bestimmten Begriffen auszusprechen der jetzigen Zeit noch nicht gelingen wollte. Von dieser Seite könnte also freilich der Gedankenkreis der letzten Philosophen des Alterthums als beschränkt erscheinen, zum Theil jedoch nur, weil er nach einer andern Seite hin sich auszudehnen strebte. Mag es nun auch gesagt werden, daß eine solche Beschränkung auch dem noch übrigen Theile der Philosophie nicht anders als schädlich sein konnte, so glauben wir doch keineswegs behaupten zu können, daß hierin die Unsicherheit der Philosophie gegründet war, welche in den letzten Zeiten der alten Philosophie herrschte. Bei weitem mehr entsprang sie aus der Kenntniß einer Mannigfaltigkeit von Ansichten, deren flüchtiges Bild man in sich aufgenommen hatte, ohne ihrem Gegensatz und ihrer Uebereinstimmung, ohne ihrer wahren Bedeutung auf den Grund zu kommen. Man kann es der Schwäche ihres Nachdenkens Schuld geben, daß die Neu-Platoniker nicht tiefer eindrangen; daß sie aber diese Mannigfaltigkeit der Ansichten festzuhalten suchten, daß sie nicht einseitig einer Lehrweise sich hingaben, das wird ihnen Niemand verargen. Es liegt auch ein Fortschritt der Wissenschaft darin, daß man eine Mannigfaltigkeit verschiedener Gedanken, verschiedener Seiten der Auffassung, einen Ue-

berblick über verschiedene Richtungen des philosophischen Denkens gewinnt. Nur schmeichle sich Niemand, daß es damit allein gethan sei. Seine Beruhigung wird er dadurch nicht finden. Diese ist nur dadurch zu gewinnen, daß man die verschiedenen Richtungen nach ihrem Werthe zu schätzen versteht, einsieht, wovon sie ausgehen, wohin sie streben und dadurch ihrer Bedeutung für die Vernunft sich zu bemächtigen weiß. Dies haben die Philosophen, von welchen wir zuletzt sprachen, nicht gethan.

Aber es ist eine andere Frage, ob sie es thun konnten, eine Frage, welche allerdings schwer zu beantworten sein möchte. Wir sprechen in ihr nicht den Zweifel aus, ob nicht die Gedanken, welche die Neu-Platoniker vom Platon, vom Aristoteles, von den Stoikern und der orientalischen Denkweise überkommen hatten, von so widersprechender Art gewesen sein möchten, daß es unmöglich gewesen, selbst indem man auf ihre Bedeutung vordrang, sie zu einer innerlich zusammenhangenden Lehre zu verbinden. Denn wir sind der Ueberzeugung, daß die Gedanken der Wissenschaft eine innerliche Uebereinstimmung haben und ihre wahre Bedeutung nicht in Widerspruch endet. Die Unmöglichkeit also für die Neu-Platoniker die verschiedenen Richtungen, welche in dem Vorrathe ihrer Gedanken lagen, unter einander zu vereinen, könnte nur in dem Standpunkte der Zeit oder der Partei, welcher sie angehörten, gegründet gewesen sein. Um dies zu beurtheilen, müssen wir ihren Standpunkt untersuchen, welcher nur als ein Ergebniß geschichtlicher Bedingungen erkannt werden kann.

Die Bildung der Zeiten, welchen die Neu-Platoniker

angehörten, war aus dem Zusammenfluß griechischer und orientalischer Denkart hervorgegangen. Fassen wir zuerst das Griechische in das Auge. Alle Völker, deren Geschichte wir übersehen können, haben einen Höhepunkt ihrer Entwickelung gehabt. Da vollbrachten sie das Höchste, was sie zu leisten vermochten; höher ging ihr Vermögen nicht, da vornehmlich haben sie der Menschheit etwas geschaffen, was auf spätere Geschlechter übergehen und in deren geistigem Leben fortwirken konnte. Vollkommenes zu leisten wollte ihnen nicht gelingen. Jede Zeit findet nun zwar eine ihr eigene Aufgabe vor und so bildet sie denn auch immer Neues. Aber die Vergleichung mit dem Alten kann nicht ausbleiben. Man fängt bald an zu gewahren, daß die Frische der hervorbringenden Kraft uns verlassen hat; man findet seine Aufgabe mehr darin, das Alte zu bewahren, als Neues zu erzeugen. Auf diesen Standpunkt waren die Griechen schon seit langer Zeit geführt worden. Der Höhepunkt ihrer Entwickelung war lange vorüber. In der Wissenschaft hatten sie ihn erreicht, als Platon und Aristoteles lehrten. Gegen die gewaltigen Fortschritte, welche der kräftige Geist ihres Volkes, ihrer Zeit diesen Männern geboten hatte, waren selbst die Bemühungen der Stoiker, hie und da weiter auszubilden, zu erweitern und doch Alles auf einen einfachern Mittelpunkt zurückzuführen, von geringerer Bedeutung. Nach dieser Zeit hat das griechische Volk oder vielmehr die Menge Griechisch-Gebildeter in philosophischer Rücksicht meistens nur in der Erinnerung der früheren Leistungen gelebt, bis die orientalischen Ueberlieferungen ihr näher gebracht wurden und sie gewahr zu werden anfing, daß sie von ihnen Man-

ches sich aneignen, Manches zur Belebung und Erfrischung, vielleicht sogar zur Ergänzung der alten volksthümlichen Ausbildungen gebrauchen könnte. Es zeigt sich alsdann ein Bestreben, orientalische und griechische Denkweisen mit einander zu verbinden. Ihr verschiedener Ursprung wird nicht genau untersucht, vielmehr durch eine sehr laxe Erklärung die griechischen Begriffe in die orientalischen Ueberlieferungen und die orientalischen Begriffe in die griechischen Schriften hineingetragen. Dies ist ein geschichtlicher Irrthum, welcher nicht verhindern konnte, daß eine richtige Ausbildung der Gedanken zu einer wahrhaften Einigung und Ergänzung der einseitigen Ansichten in beiden Richtungen des volksthümlichen Lebens hätte führen können. Wenn dies nicht geschah, so muß der Grund hiervon in der Stellung gesucht werden, welche die Philosophen mitten unter diesen verschiedenen Seiten der Betrachtung einnahmen.

Es ist hierbei zunächst der verschiedene Charakter griechischer und orientalischer Ansicht zu berücksichtigen. So schwierig es ist, Denkweisen, welche durch eine Reihe weitläuftiger Untersuchungen, durch verschiedene vermittelnde Zustände hindurch sich entwickelt haben, auf ein Ergebniß zurückzuführen, so müssen wir doch dies mißliche Geschäft unternehmen. Die griechische Philosophie hat alle Grade vom stärksten Skepticismus bis zum starrsten Dogmatismus durchlaufen; bald verwarf sie die sinnlichen Vorstellungen ganz und wollte nur der Vernunft trauen, bald ergab sie sich völlig der Sinnlichkeit, und auch zwischen diesen äußersten Punkten fehlen ihr die mannigfaltigsten Grade der Abstufung nicht. Andere Verschiedenheiten nicht

zu erwähnen. Was sollen wir nun unter solchen Schwankungen für den wahren Charakter der griechischen wissenschaftlichen Ansicht halten? Der Natur der Sache nach haben wir ihn als eine Reihe von Entwickelungen zu betrachten, als ein Leben, welches sich allmählig zu begreifen sucht und in diesem Verlauf auch der Abirrungen, sogar der Verzweiflung an sich selbst in Leichtsinn oder in Trübsinn fähig ist.

Bemerken wir nun den Gang, die Verwickelungen dieses Lebens. In der ionischen Schule finden wir die Lehre durchaus herrschend, daß alles Wahre in einer beständigen Entwickelung ist, sei es einer Kraft, sei es einer Mannigfaltigkeit von Bewegungen in dem Gegensatze einer bewegenden Kraft und einer bewegten Masse. Je mehr aber diese Lehre sich ausbildet, um so stärker tritt auch der Gedanke in ihr hervor, daß in dem Flusse der Erscheinungen die Vernunft das Herrschende oder Ordnende sei. Auch die Pythagoreer denken sich die Welt als eine lebendige Entwickelung, in welcher Harmonisches sich ausbilden soll in dem Gegensatze des Unbestimmten und des Bestimmenden, des Bösen und des Guten. Wenn sie auch eine höhere Einheit, um die beiden Glieder dieses Gegensatzes zu verbinden, annehmen mochten, so zweifeln sie doch nicht, das Fortbestehen des Gegensatzes als nothwendig zu setzen; sie hoffen, das Leben nur in dem Kampfe dieser entgegengesetzten Momente durchzuführen. Von Anfang an war diese Schule dem Sinnlichen weniger zugewendet als dem Vernünftigen, welches sie in dem Verhältnißmäßigen, Harmonischen zu erblicken glaubte. Nun erhob sich neben diesen die dritte und jüngste der Vor-

Sokratischen Schulen, die eleatische, entschiedener als alle die früheren, ja als alle die spätern der Vernunft zugewendet. Sie will nichts als wahr anerkennen, was nicht die Vernunft erkennt; sie erklärt die Vernunft für das Wesen, wiewohl sie dieselbe nicht eben genau von dem Natürlichen, Körperlichen unterscheidet; aber um so schärfer sondert sie dieselbe von dem Sinnlichen ab; denn die Sinne täuschen. Und hierin besteht in der That der bedeutendste Theil ihrer Lehre, hierin auch die Wirkung, welche sie auf die folgenden Zeiten ausgeübt hat, in diesem Streite gegen das Sinnliche, in dieser polemischen Bewegung. Daraus entspringt ihr, daß sie alle Vielheit, alles Werden und Leben leugnet. Wenn sie dennoch in dem Werden der Natur nach dem Wahren forscht, so kann sie diese Forschung nur als Meinung aufstellen, weil sie von einer täuschenden Wahrnehmung ausgeht. So können wir ihre Neigung zum Skepticismus nicht verkennen, in wie bestimmten Sätzen sie auch ihre Lehren ausdrücken mag. Daher schließen sich ihr denn auch sogleich die sophistischen Bewegungen an, der entschiedenste Skepticismus, sei es daß man allein dem Körperlichen eine durchaus unerforschliche Wahrheit zugesteht, alles Seelenartige dagegen und Vernünftige als Schein verwirft oder das Wahre gänzlich in die Empfindung und in den ununterbrochenen Fluß des Werdens untergehen läßt, sei es daß man dem Nicht-Seienden dieselbe Wahrheit wie dem Seienden beilegt und damit alles wahre Denken und Reden aufhebt.

Als nun Sokrates gegen diesen Tumult der Sophistik den Begriff des Wissens emporhob, als ein Banner,

um welches sich wißbegierige Männer und Jünglinge sammelten, als ein hohes, schwer zu erreichendes oder unerreichbares Ideal, nach welchem man doch streben müsse, da war es, wenn unbedeutende Ueberbleibsel veralteter Lehren nicht in Betracht kommen, auf immer vorbei mit jener unveränderlichen, alle Vielheit ausschließenden Einheit der Eleaten, so wie mit der ruhelosen Bewegung des Herakleitos. Es waren die Begriffe, die Wesen der Dinge, welche man suchte, welche man aber nicht als ein obenauf in der Erscheinung Liegendes gewahr zu werden dachte, sondern durch eine gründliche Bildung des Verstandes oder der Vernunft wenigstens annäherungsweise erreichen zu können glaubte. Es waren dies Begriffe, deren Form einen Zusammenhang unter ihnen andeutete, welche demnach in einer Wissenschaft dargestellt sein wollten, in einer Wissenschaft, die auf eine allgemeine Verbindung alles Denkens und alles Gegenständlichen, auf einen gemeinsamen Ursprung des vernünftigen Denkens, des Wissens und des Wahren hinwies. So ergab sich die Nothwendigkeit, die Einheit in der Vielheit zu erkennen. Es sollte aber auch das Wissen nicht als ein todtes Bild in unserer Seele sich darstellen, sondern zu kräftigem Wirken, zum vernünftigen Handeln sollte es uns auffordern, mitten in einer Natur, welche einem nothwendigen Werden unterworfen ist, sollten wir unsern Standpunkt und die Gegenstände unserer Thätigkeit finden. So ergab sich die Nothwendigkeit, außer den festen Formen des Denkens und des Seins, welche in der Reihe der Begriffe sich uns darstellen, noch ein Werden anzuerkennen, eine werdende Natur und eine werdende Vernunft, welche der Gegenstand

der Physik und der Ethik, zweier der Logik untergeordneten Wissenschaften, sein müßten. Es konnte zweifelhaft scheinen, ob dieses Werden in so fester Gestalt sich darstellen lasse, als man das ewige Werden der Dinge und der Begriffe darzustellen hoffte. Wie man alsdann beide, das Beharrliche und das Werden, mit einander verbinden möchte, darüber gab es denn allerdings verschiedene Meinungen, welche in verschiedener Weise zur Wissenschaft sich auszubilden strebten.

Platon zunächst faßte die Aufgabe der Wissenschaft ganz vorherrschend aus dem Gesichtspunkte auf, daß in ihr ein System der Begriffe dargestellt und darin die Erkenntniß des Vollkommenen, des Guten, gewonnen werden solle; in diesem dachte er die Einheit der Wissenschaft und des Wesens, der Vernunft und der Wahrheit zu finden. Wenn er nun aber das Werden der sinnlichen Welt in das Auge faßte, so konnte er darin nichts Anderes erblicken, als eine nicht systematisch geordnete Vermischung der Begriffe und des Wahren, eine verworrene Verwickelung derselben, welche das Wahre zwar enthalte, aber in einer unbestimmten oder verkümmerten, dem Guten nicht vollkommen entsprechenden Gestalt. Sollte ihn Jemand nach dem Grunde dieser sinnlichen Verwirrung fragen, so weiß er darauf nichts zu antworten, außer nur daß den Ideen einer jeden abgesondert das Vollkommene nicht zukommen könne, daß ihnen Mangel und Ueberfluß anklebe, daß neben dem Guten auch das Böse in dieser Welt ewig sein müsse, daß nur ein Streben nach dem Guten hier sein könne, aber nicht die Erreichung des Ziels in seiner Vollkommenheit. So taucht er die Seelen in den

Fluß des Werdens und des Sinnlichen ein, von welchem sie nach dem Sinn seiner Lehre nie völlig sich zu befreien vermögen.

In einem etwas andern Lichte erscheint diese sinnliche Welt dem Aristoteles. Er erblickt in ihrem Werden eine Verbindung des wirklichen Wesens mit dem Vermögen und ein beständiges Bestreben, das im Vermögen Angelegte zur Wirklichkeit zu bringen, ein Bestreben, welches nicht mit völliger Einsicht in seine Gründe und Zwecke sich entwickeln könne, weil nur die reine Wirklichkeit auch die reine Erkenntniß ihrer selbst in sich zu besitzen vermöge, das unbestimmte Vermögen aber, welches im Werden ist, auch eine unbestimmte Erkenntniß in sich schließen müsse. Da ist er nun bemüht in der Entwickelung der Dinge, so wie sie zur Wirklichkeit kommt, auch das Wirkliche und Wahre aufzufassen; er vertraut der Erfahrung und dem Blicke des geübten Verstandes, welcher aus dem Zufälligen das Wesentliche, aus dem Vergänglichen das ewig wahre Gesetz, aus der Erscheinung ihre Gründe zu erkennen wissen werde. Aber er ist auch gründlich genug nicht allein in der unendlichen Reihe der bewegten und bewegenden Ursachen die Gründe der Erscheinungen zu suchen. Denn die Vernunft flieht das Unendliche. Sie will eine Einheit der Wissenschaft und einen letzten Grund der Bewegung erkennen, welcher nicht wieder in der Bewegung ist, sondern ewig und unveränderlich, weil die Wissenschaft das ewig und unveränderlich Wahre zu erkennen strebt. So wird er auf seinen Begriff von Gott geführt, welcher der erste Beweger, der Grund alles Werdens in der Welt ist, ohne selbst bewegt zu sein; in seinem voll-

endeten Wesen ist er das Gute, der letzte Zweck aller Dinge, welcher Alles bewegt, ohne selbst bewegt zu sein, weil Alles ihn begehrt. Er hat die volle Einsicht, das vollkommene Denken des Vollkommenen, seiner selbst. Er ist die reine Energie, wirksam in allen Dingen, die Quelle aller Energie, alles Wahren, nicht blos der Erscheinung und Beraubung Angehörigen, indem er ihnen das Begehren einpflanzt, welches alles natürliche und vernünftige Leben durchdringt. So bringt Aristoteles das Werden und das Leben der Welt in eine genauere Verbindung mit Gott, als dies Platon vermocht hatte. Aber freilich auch bei ihm vermissen wir, was wir beim Platon nicht gefunden haben; auch er zeigt uns keinen Weg, den Zweck zu erreichen, welchen wir doch haben, vielmehr er gibt uns noch weniger Hoffnung als Platon, daß wir ihm uns einigermaßen nähern könnten und betrachtet uns selbst als vorübergehende Wesen, welche nur durch mancherlei Zwischenwesen mit dem Göttlichen zusammenhängen. Ebensowenig kann er auch erklären, warum neben jener vollkommenen Wirklichkeit Gottes ein Geschlecht unvollkommener Dinge sei; er hält es für nothwendig, daß es so sei, immer sei es so gewesen und in das Unendliche fort werde es ferner so sein.

Ein Ergebniß schien sich nun im Allgemeinen aus diesen verschiedenen Ansichten herausgestellt zu haben, daß wir nemlich, um zur Erkenntniß der übersinnlichen Gründe zu gelangen, das Gute zu erforschen hätten. Aber freilich, worin das Gute zu suchen sei, darüber war man nicht ganz einig. Platon wollte es in dem Systeme unwandelbarer Begriffe, Aristoteles in der Energie des Le-

bens erkennen. Jener dachte es sich offenbar ferner von der Bewegung der sinnlichen Welt, als dieser; er hatte eine ideale Welt im Sinn, welche es rein enthalten sollte, während Aristoteles diese ideale Welt verwarf und es in der sinnlichen Welt, wenn auch nur unter beschränkenden Bedingungen, zu finden hoffte. Es kostete einen Schritt, so war man wieder ganz in die sinnliche Welt versetzt. Die Skeptiker thaten diesen Schritt zwar nicht, aber sie schwankten zwischen der sinnlichen Welt und der übersinnlichen; jene erkannten sie zwar als die wahre Welt an; aber für uns ist sie nicht; unsere Natur ist völlig vom Sinnlichen umgarnt, so daß wir keinen Ausweg wissen. Was wir vermögen, ist nur die Mäßigung unserer sinnlichen Bewegungen, welche jedoch nicht das wahrhaft Gute ist, sondern nur Beschränkung des Bösen. Weniger bedenklich schwankte Epikuros; er glaubte wirklich das Gute in der sinnlichen Welt zu finden, in dem klug vertheilten sinnlichen Genuß.

Doch dies sind Schwankungen, welche uns täglich in der Entwickelung der Wissenschaft vorkommen und welche nur in kränkelnden Zeiten den Schein einer allgemeinern Bedeutung annehmen. Von anderer Art ist die Lehre der Stoiker. Sie hat eine zu allgemeine Bedeutung für die Geschichte der griechischen Wissenschaft gewonnen, als daß sie nicht Anspruch darauf haben sollte, als eine natürliche Stufe ihrer Entwickelung angesehen zu werden. Die Gründe, welche zu dieser Entwickelung trieben, liegen in dem Mangel der Aristotelischen und Platonischen Philosophie, inwiefern sie den Grund der Verbindung zwischen Gott und der sinnlichen Welt nicht zu finden gewußt hatten. Wor-

aus fließt diese Unvollkommenheit der Dinge, in welcher wir sind? Es schien ein Dualismus herauszukommen, wenn wir neben dem unveränderlich Vollkommenen diese unvollkommene Welt des Werdens setzen sollten. Zu wenig lebendig schien dieser Gott, welcher nicht als thätige und wirksame Kraft Alles in dieser Welt selbst hervorbrächte. Soll Gott sich uns offenbaren, uns zur Erkenntniß kommen in dieser Welt, so muß er wirklich in ihr sein. Daher setzten die Stoiker Gott als die lebendige Kraft, welche in periodischem Leben die Welt erzeugt und wieder in sich auflöst, welcher seine eigene Materie in sich gestaltet; aus ihrer Allgemeinheit bildet er ihre besonderen Eigenschaften und löst sie auch wieder in seine Allgemeinheit auf. Die Dinge dieser Welt mögen in dem allgemeinen Kreislaufe des Lebens länger oder kürzer dauern, die Nothwendigkeit des Lebens verschlingt sie wieder. So denken sie sich einen körperlichen Gott, aber voll des regesten Lebens, mit voller Wissenschaft und voller Vernunft. Alle Begriffe vereint er in sich, der einzige Gegenstand der Wissenschaft, aber diese Begriffe sind nicht abstracte und todte Abbildungen des unveränderlichen Wesens, sondern ein jeder eine lebendige Kraft, den Saamen der Entwickelung in sich tragend Körperlich und sinnlich ist ihnen Alles und so wollen sie denn auch nur sinnlichen Vorstellungen trauen. Aber sie unterscheiden in der Entwickelung, in dem Fortschritte des Lebens und in den Verhältnissen der Gegensätze, welche sich daraus gestalten, verschiedene Grade des Daseins und der höchste Grad wird denn ohne Zweifel in der zusammenhaltenden und vereinigenden, das Ganze beherrschenden Kraft im Einzelnen, wie im Gan-

zen gesucht werden müssen. Diese Kraft ist ihnen die Vernunft. So wird der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen aufgelöst in einen Gradunterschied und die Würde der Vernunft doch anerkannt. Auch einen letzten Zweck hat nun das Leben in dieser Welt; die lebendigen Dinge sollen wieder in ihre Allgemeinheit zurückkehren. Wir sollen den höchsten Gesetzen uns unterordnen lernen mit eigener Einsicht; wir sollen erkennen, daß wir keine andere höhere Bestimmung haben, als mit voller Wissenschaft uns selbst zu opfern. Ist diese Auflösung aller Dinge vollbracht, dann beginnt freilich eine neue Entwickelung, aber eben in diesem beständigen Kreislaufe des Lebens und der Thätigkeit, darin liegt das wahre Wesen Gottes.

Dies ist die Lehre, auf welche zuletzt die Entwickelung der griechischen Philosophie geführt hatte. Nur nicht ganz fest wußte man sich auf diesem Standpunkte zu erhalten. Die wenn auch nur schwache Erinnerung an die ältern Lehren sprach sich in dem Zweifel der neuern Akademie gegen die stoische Philosophie aus. Man traute nicht ganz der sinnlichen Vorstellung; man hatte einst eine andere Vernunft gekannt, als die stoische, welche nur in der Steigerung der sinnlichen Wahrnehmung bestehen sollte; man hatte es noch nicht ganz vergessen, daß doch wohl ein anderer Gott als dieser lebendige, aber im Leben sich selbst verwandelnde Gott der Stoiker, ein Gott über der Welt von der Vernunft gesucht werden dürfe.

So kam die griechische Philosophie zu den Römern und zu den Orientalen. Bei jenen führte sie vorherrschend zu einer gelehrten, eklektischen, zum Skepticismus geneig-

ten Behandlung der überlieferten Lehren, verbunden mit einer praktischen Anwendung auf das Privatleben, meistens zur Abhärtung, zur Verachtung der Schläge des Schicksals, welche in jenen zerrütteten Zeiten so häufig trafen, und so bildete sich jene Gesinnung der neuern Stoiker aus, welche das Vertrauen auf unsere sittliche Stärke nährte, das Aeußere entbehren, verachten lehrte, uns ganz auf unsere Vorstellungen zurückführen wollte und Ergebung in die Schickungen Gottes empfahl. Bei diesen, bei den Orientalen, erzeugte sie eine Gährung der Meinungen, welche auf die Veränderung der Ansichten bei den Griechen zurückwirkte.

Die philosophischen Lehren, welche bei den Orientalen sich ausgebildet haben, stellen sich uns in viel einfacherer Weise dar, als die griechische Philosophie. Sie alle verehren als das Höchste die tiefe ungestörte Ruhe, welche in keiner Bewegung ist, aus keiner Bewegung entspringt. Sie ist bei Gott; dem Wesen der Seele fehlet sie nicht. Sie sich anzueignen gilt für das höchste Ziel. Bewegung und Thätigkeit dagegen sind das Elend der Welt. Ihre Philosophie geht darauf aus, es wenigstens für uns, für die Seele verschwinden zu lassen. Nimmt man daher einen höchsten Gott an, so darf er gegen die Bewegung nur ganz gleichgültig sich verhalten, sonst wäre er selbst dem Unheil unterworfen. Die Principien der Bewegung mögen ihm entfließen, aber ohne daß dadurch sein Wesen irgendwie berührt würde. Nicht von Gott muß den Seelen die Bewegung stammen, sonst würden sie ihr ewig unterliegen. Sie muß also den Seelen ebenso unwesentlich und zufällig sich ergeben, wie der Gottheit selbst.

Wer nun diese Ansicht bis auf das Aeußerste steigert, der nimmt zuletzt an, das Werden sei ganz wesenlos und nichtig, Täuschung und Schein, das Wahre in ihm sei allein der ewige Gott, oder er räumt wenigstens dem Werden nur irgend eine anderweitige Bedeutung ein, aber keine Bedeutung für die Seele und strebt nur darnach, der Seele begreiflich zu machen, daß sie mit dem Werden wesentlich nichts zu thun habe. Dabei stellt sich denn wohl die Meinung ein, es sei dies eine Schickung Gottes, welche uns in das Werden gebracht habe, ohne daß es uns doch wahrhaft berühre; dieser Schickung aber müßten wir uns unterwerfen und das Werden ruhig durch uns hindurch gehen lassen, sicher, daß wir davon nicht befleckt, in unserm ewigen Wesen nicht gestört würden; diese Unterwürfigkeit unter die Schickungen Gottes sei unsere wahre Befreiung. Diese ganze orientalische Denkart geht entschieden von dem Grundsatze aus, daß der Dinge Wesen unveränderlich und vom Leben gänzlich getrennt sei; sie betrachtet das Leben nicht als eine Entwicklung des Wesens, sondern als etwas für die Dinge durchaus Unbedeutendes. Ihre Tiefe beruht darin, daß sie die höchste Vollendung des Wesens will und von den Störungen unsers Lebens sich nicht abhalten läßt, es als erreichbar anzusehen. Aber sie weiß dieses Höchste, diese Vollendung unseres Seins uns auf keine andere Weise zu versprechen, als indem sie die Nichtigkeit aller Störungen dieses Lebens behauptet, ja die Nichtigkeit des Lebens selbst, weil dem Leben die Störungen nothwendig sein sollen. Was sie uns verspricht, ist nicht sowohl die Erreichung unseres Zweckes, unseres vollendeten Lebens, als

vielmehr nur die Befreiung von dem, was unser Wesen verdunkelt und uns verhindert zu sehen, daß unser Wesen von Ewigkeit her vollendet ist; ihre Wissenschaft ist die Einsicht in die Nichtigkeit unseres Lebens.

In der That diese Ansichten, die griechische und die orientalische, sind sehr weit auseinander. Der Grieche hofft, durch edle und rege Thätigkeit, durch die Energie seiner Vernunft so im thätigen politischen Leben, wie in der Wissenschaft Alles zu erreichen, was der beschränkten Kraft des Menschen erreichbar ist. In dieser Thätigkeit selbst findet er seinen Genuß und das Gute, welches er gewinnen kann. Aber ein letztes Ziel seiner Arbeit, welches in der That das Begehren der Vernunft völlig befriedigte, vermag er sich nicht zu versprechen. Eine Thätigkeit führt ihn nur immer wieder zu einer andern; in dieser Welt, welcher wir nun ein für allemal angehören, ist mit der Freiheit der Vernunft auch immer die Nothwendigkeit der Beschränkung und des Werdens gemischt. Was der Grieche zu gewinnen hofft, ist nur eine schöne Harmonie entgegengesetzter Elemente seines Lebens, unter welchen auch nothwendig die Veränderlichkeit, das Materielle und die Beraubung ist. Wenn er sich am entschiedensten ausspricht, so glaubt er unsern Zweck, welchen er doch nun einmal setzen muß, nur in der größesten Steigerung des Lebens zu finden, welche aber freilich wieder, weil Veränderung ihr nothwendig ist, in die niedern Grade des Lebens heruntersteigen muß. Der Orientale sucht einen andern Zweck, welchen er für erreichbar ansieht; es ist aber ein Zweck, welcher eigentlich schon erreicht ist; denn das Wesen der Dinge ist ewig; unbeschränkt, ungestört,

wie es ist, sollen wir uns nur nicht stören lassen von den bedeutungslosen Erscheinungen des Lebens. Wir sollen die Ruhe wiedergewinnen, welche, ich weiß nicht auf welche Weise, durch unsere Schuld, durch den Schein unserer Umgebungen oder der unwesentlichen, gradweise herabsteigenden Ausflüsse Gottes uns geraubt worden ist. Dieser Ruhe hingegeben sollen wir das Wesen Gottes schauen und in mystischer Vereinigung mit ihm seiner Seligkeit genießen.

Wie verschieden auch diese Lehren sind, so kommen sie doch in einem Punkte mit einander überein. Sie sehen das Leben als etwas an, was nothwendig unvollkommen sein müsse, was daher auch nicht vollkommenes Mittel sein könne zur Erreichung des Vollkommenen.

Wir bemerkten schon, daß es ihnen nicht unmöglich gewesen sein würde, diese entgegengesetzten Ansichten mit einander zu vereinen, wenn man das Wahre aus ihnen herauszufinden, das Falsche dagegen als etwas ihnen Unwesentliches auszuscheiden gewußt hätte. Aber was wäre hierzu nöthig gewesen? Man hätte hierzu aufgeben müssen das Vorurtheil der Griechen, daß die nothwendige Form dieses unseres weltlichen Lebens uns nicht gestatte, jemals zu dem letzten Ziele der Vollendung, zu dem wahrhaft seligen Leben zu gelangen. Sie lebten ein Leben des Kampfes, je mehr sie nach Genuß des Gegenwärtigen strebten, um so schwerer empfanden sie seine Noth, seine Bedürftigkeit. Der schöne Friede mit den Menschen, mit Gott wollte sich ihnen nicht ergeben; sie vermochten nicht ihn zu hoffen. In den Fremden sahen sie Barbaren, Feinde oder Sklaven; wenn sie auch allmählig von diesem Vorurtheile abließen, so geschah es doch nur zugleich mit

dem Verluste ihres volksthümlichen Lebens und ihrer eigenen Freiheit. In den Göttern sahen sie neidische oder beschränkende Mächte und wenn auch ihre Philosophen auf wissenschaftlichem Wege diese trübe Ansicht überwanden, wenn sie auch einen höchsten Gott anerkannten, welcher gut ist und Urheber nur des Guten sein kann, so drängte sie doch das Gefühl des Uebels, in welches sie ihr Leben verwickelt sahen, der Hoffnung des Besten zu entsagen; die Verwirrung der Erscheinungen, in welchen wir uns finden, schien ihnen zu groß, als daß eine genügende Lösung derselben möglich sein sollte, und sie glaubten höhern Mächten untergeordnet zu sein, welche des Guten nicht rein theilhaftig sind. Von diesen Ueberzeugungen, von dieser Hoffnungslosigkeit, welche höchstens eine Annäherung an das Gute uns gestattet, sind ihre wissenschaftlichen Lehren erfüllt. Wer sie gebrauchen will, wie sie sind, wird keinen ausreichenden Trost für das Leben aus ihnen schöpfen können. Sie suchen das Leben in seiner Wahrheit zu erfassen, aber sie thun seiner Wahrheit Eintrag, indem sie es nicht als Mittel zum Höchsten, als Weg zu Gott zu würdigen verstehen. Eben dies jedoch müssen wir ihnen als Verdienst anrechnen, daß sie uns die Wahrheit des Lebens näher zu bringen streben, daß sie die Thätigkeit unserer Vernunft nicht wie die Orientalen nur als Schein oder als etwas Wesenloses uns darstellen. Haben diese es auch vor den Griechen voraus, daß sie eine vollendete Befreiung vom Uebel uns versprechen, so soll sie doch nur unter der Bedingung erreicht werden, daß wir dem Leben ganz entsagen, seine völlige Nichtigkeit wenigstens für uns anerkennen und damit uns in die ewige Ruhe unseres

Wesens oder unseres Grundes versenken. Hierin liegt das Vorurtheil der Orientalen, welches ihnen nicht gestatten will, das Leben in seiner Wahrheit als die Entwicklung unseres Wesens, als die Ruhe und Seligkeit in sich tragend oder in sich erzeugend zu erkennen; sie haben immer nur die eine Seite des Lebens, seine sinnliche Vergänglichkeit, vor Augen.

Forscht man der Ursache nach, aus welcher eine solche Ansicht des Lebens bei den Griechen und bei den Orientalen sich ergab, so wird man bemerken können, daß es eine Sache ist, welche uns nicht so sehr in Verwunderung zu setzen pflegt, wenn Menschen eine tröstlichere Ansicht des Lebens nicht fassen können. Wir pflegen uns zufrieden zu geben, wenn Jemand nur bemüht ist, dem Leben Einiges abzugewinnen, wenn er hofft allmählig weiter fortzuschreiten, sollte er auch ein Ende seiner Arbeit nicht absehen, noch zu hoffen wagen. So gern lebt die Jugend in den Tag hinein; den Erscheinungen, welche ihr neu sind, welche sie locken, hingegeben möchte sie mit ihnen sich befreunden. Kommt sie allmählig mehr zum Bewußtsein ihrer selbst, so finden wir es schon lobenswerth, daß sie die Erscheinungen nicht blos in sinnlichem Genuß zu ergreifen sucht, sondern darauf ausgeht, sie zu einer dauernden, geistigen Lust sich zu gestalten, sie harmonisch zu ordnen und das Gepräge des Geistes hineinlegend oder darin erkennend sie als etwas Schönes aufzufassen. Mit diesem jugendlichen Muthe möchten wir die griechische Lebens- und Weltansicht vergleichen. Noch ist die Phantasie lebendiger in ihr als der Verstand. Wir verweilen nicht ungern bei diesem lebensfrischen, wenn auch etwas

leichtsinnigen Treiben, welches sich begnügt, das Gute im Schönen zu finden und zu erjagen. Aber so sehr tadelnswerth finden wir es auch nicht, sollte Jemand nun einmal mehr im Allgemeinen alle diese Bilder des Lebens, diese vergänglichen Schatten des Wahren durchmustern und sollte er dabei zu entdecken glauben, daß doch Alles, was Dauer versprach, wieder in den Schooß der Vergessenheit hinschwindet, sollte er alsdann in dem Ausrufe sich Luft machen: Alles ist eitel! Dies ist nur selten und nur in vorübergehenden Augenblicken der Sinn einer Jugend, welche nicht kränkelt; aber es ist eine gewöhnliche Gesinnung des grämelnden Alters. Es wendet sich in sich; vom Aeußern zieht es sich zurück; im Innern hofft es Ruhe von den Arbeiten einer fruchtlosen Mühe zu finden. Mit solchen Gedanken des alternden Lebens dürfte die orientalische Philosophie verglichen werden. Beide Arten der Ansicht halten wir nicht für das Rechte; aber wir finden beide zu entschuldigen; wir möchten sie als Sinnes- und Denkweisen betrachten, durch welche wir hindurchgehen müssen, ehe wir zu der wahren Ansicht des Lebens und der Welt gelangen können.

Warum entschuldigen wir sie wohl? Wir entschuldigen die Jugend, wenn sie rasch dahin lebt, weil es ihr eben zukommt, in dem Drange einer kräftigen Natur das Gegenwärtige zu ergreifen und was sich eben darbietet, so gut es gehen will, sich anzueignen, weil sie die Vernunft mehr durch Bewegung und Uebung im Wachsthum zu erhalten, als sie auf einen weit hinausreichenden Plan zu richten bestimmt ist. Genau besehen kann diese Entschuldigung doch nicht aus dem vermeinten Glücke der Jugend

entnommen werden, sondern nur aus ihrer mislichen Lage. Der Drang jugendlich frischer Natur, die Beweglichkeit des Aneignens und der Uebung, sie setzten insgesammt voraus, daß die Hemmungen der Vernunft in diesem Alter noch mannigfaltig und groß sind. Die Jugend muß sich erst einwohnen in die Kreise ihres künftigen Lebens; sie muß erst ihre Werkzeuge gebrauchen und bemeistern lernen. Nur diese Größe und Mannigfaltigkeit der Hemmungen kann sie entschuldigen, wenn sie nicht sogleich darauf bedacht ist, sie sämmtlich zu überwinden oder wenigstens ihre sichere Stellung unter ihnen allen zu begreifen. Dann entschuldigen wir aber auch das Alter, wenn es sein bisheriges Werk überschauend nicht viel geleistet findet, wenn es die Größe der überall von Neuem einbrechenden Hemmungen überrechnend zu fürchten beginnt, daß doch alle diese Mühe sich des Aeußern zu bemeistern oder mit ihm wenigstens in Frieden sich zu setzen umsonst sein möchte. Es ist in beiden Fällen die Größe der Hemmungen, welche die Hoffnung auf das Leben im Ganzen und Großen nicht aufkommen läßt. Dies ist im Allgemeinen der Standpunkt des Alterthums, des jugendlichen Alters der Menschheit, in welchem einer rasch verlebten Jugend ein Alter der äußern Entsagung und der innern Zurückgezogenheit folgt, daß es im starken Gefühl der Hemmungen, des Uebels für dieses Leben die Zuversicht nicht gewinnen kann, welche uns die Ueberwindung alles Uebels durch die Arbeit, durch die Entwicklung unserer Vernunft mit Gottes Hülfe verspricht.

Auf diesem Standpunkte standen auch die Neu-Platoniker. Um über ihn hinauszugehen, hätte man den Geist

eines neuen Lebens in sich fühlen, sein Auge, seine Hoffnung auf die Zukunft richten müssen. Die Vergangenheit war nicht ganz zu verwerfen, aber man mußte in ihr einen großen Irrthum erblicken; ihn mußte man überwinden in der Demuth und in den Hoffnungen des Christenthums. In diesem Geiste forschten die Neu-Platoniker nicht. Sie huldigen vielmehr dem Alterthum. Ihr Gesicht ist rückwärts gekehrt; in den frühesten Zeiten suchen sie die Weisheit, welche ihren Geist befruchten soll. Dies war etwas Nothwendiges, wenn sie nicht den Standpunkt der alten Völker aufgeben sollten; sie mußten von diesem aus an dem Glanze alter Erinnerungen sich weiden. Indem sie nun die Summe dessen zusammenzuziehen streben, was die Weisheit früherer Zeiten gefunden hatte, werden sie bald zu der lebenslustigen Ansicht der Griechen hingezogen, bald ergreift sie die lebensmüde Entsagung der Orientalen, in welcher sie ganz sich in sich zurückzuziehen streben, keine von beiden Ansichten aber vermögen sie in einem stetigen Denken festzuhalten. Man wird es natürlich finden, daß anfangs die Hoffnung in ihnen noch stärker ist, in einem zurückgezogenen Leben ganz der Innerlichkeit der Vernunft hingegeben völlige Ruhe zu gewinnen und im Schauen des Guten sich zu befriedigen, wie dies beim Plotinos der Fall ist, daß aber später auch diese Hoffnung sinkt und man zu bemerken anfängt, daß eine völlige Ablösung der Vernunft vom Aeußern uns nicht gelingen wolle und nun die Schranken des endlichen Daseins sich ihnen als unüberwindlich darstellen. Da entsagen sie denn dem höchsten Zwecke; da finden sie nur noch ihren Trost darin, daß sie als untergeordnete Glieder

einer Reihe sich betrachten, welche zuletzt doch mit dem Höchsten in einem unaussprechlichen Zusammenhange stehe.

Wir haben bei diesen Betrachtungen unsere Aufmerksamkeit auf die Gesinnung richten müssen, welche in der alten Philosophie sich äußert, und hervorzuheben gesucht, wie durch diese Gesinnung die Gedanken der Philosophen in mancherlei Art bedingt wurden. Wir verkennen es dabei aber nicht, daß noch ein anderes Element die Entwickelung der Philosophie durchdringt, oder, wenn man lieber will, das eigentliche Wesen der philosophischen Entwickelung ausmacht. Denn hier ist nicht der richtige Ort, die abweichenden Meinungen über diesen Punkt zur Entscheidung zu führen. Wir meinen aber die Form des wissenschaftlichen Gedankens selbst. Diese hat eine zwingende Gewalt, eine überzeugende Kraft; sie arbeitet sich unter mancherlei Hemmungen doch allmählig zum Bewußtsein hervor. Wenn auch nicht immer siegreich, gewinnt sie doch im Laufe der Zeit mehr und mehr Boden und festeren Fuß. Darin liegt der gesetzmäßige Fortschritt der Philosophie. Aber es ist ein Fortschritt, der seinen Inhalt empfängt von der Gesinnung, von der Geistesrichtung, von dem ganzen Leben des Philosophen, welcher auch ebenso gestört werden kann, wenn die Form des philosophischen Gedankens, indem sie sich hervorarbeiten will, in der Gesinnung des Philosophen keinen passenden Inhalt finden kann. Diese beiden Elemente der philosophischen Entwickelung streben nur im Kampfe mit einander nach ihrem Frieden. Ein solcher Kampf bewegt die ganze Geschichte der Philosophie. Dies muß man nun anerkennen, daß die Form des philosophischen Gedankens nur

mit der richtigen Gesinnung in Gemeinschaft eine vollendete Bildung gewinnen kann. Wo die Gesinnung nicht Umfang oder nicht Tiefe genug hat, da kann der philosophische Gedanke selbst nicht folgerichtig, nicht in völliger Uebereinstimmung sich entfalten. Nur die Gesinnung des Menschen gibt seiner Lehre sichern Halt und geschlossenen Zusammenhang. Die rechte Tiefe und der rechte Umfang der Gesinnung hat nun durchweg dem Alterthume gefehlt. Erst das Christenthum hat diese Güter den Menschen gebracht. Erst mit seiner Verbreitung konnte daher eine folgerichtige Entwickelung der Philosophie sich einleiten, welche freilich lange Zeit andern Hemmungen unterworfen war und nach der Weise alles Menschlichen nur allmählig zur Reife gelangen kann. Allein wir wollen auch hiermit nur andeuten, daß es in der alten Philosophie ein Element gab, dessen die christliche Philosophie sich bemeistern konnte, weil es von der Gesinnung des Alterthums, die das Christenthum verwerfen mußte, unberührt geblieben. Demnach sind die Bemühungen des Alterthums um die Philosophie nicht umsonst gewesen, wie schwankend auch ihre Entwickelung war und sein mußte. Wir können noch jetzt ihre Früchte ernten, und wie sich wahre Ergebnisse der Wissenschaft in ihr ausgebildet haben, das müssen wir hoffen durch die Darstellung ihrer Lehren einigermaßen zur Anschauung gebracht zu haben.

E.M. 19-2-87